

UTILITARISMUL

JOHN STUART MILL

177.050



John Stuart Mill

V/2000

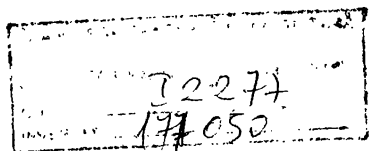
UTILITARISMUL

Traducere de VALENTIN MUREȘAN

Colecția Filosofie & Societate

Editura ALTERNATIVE

PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ



Univ. București - Filosofie



003428

Prezenta versiune românească a lucrării lui Mill a fost realizată pe baza textelor – ușor diferite – ale următoarelor ediții:

G. Sher (ed.), *John Stuart Mill, Utilitarianism*, Hackett Publishing Company, S.U.A. 1979.

H.B. Acton (ed.), *John Stuart Mill, Utilitarianism. On Liberty and Considerations on Representative Government*, Dent: London and Melbourne, Everyman's Library, 1972.

J.M. Robson, F.E.L. Priestley, D.P. Dryer, *Essays on Ethics, Religion and Society, by John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969.

(C) 1994 Toate drepturile asupra acestei versiuni aparțin Editurii Alternative

ISBN – 973 – 96300 – 6 – 5

CUPRINS

Nota traducătorului	5
Tabel cronologic	8
Cap. I . Considerații generale	10
Cap. II. Ce este utilitarismul	17
Cap. III. Despre sancțiunea ultimă a principiului utilității	45
Cap. IV. De ce fel de demonstrație este susceptibil principiul utilității	57
Cap. V. Despre legătura dintre justiție și utilitate	66

Nota traducătorului

Traducătorul acestei lucrări se simte dator să facă o seamă de precizări în legătură cu transpunerea în limba română a doi termeni – "justice" și "right" – în privința cărora există controverse printre filosofi români. Echivalentele românești propuse aici sunt "justiție" și "(moralmente) corect". Obiective ce se aduc acestei traduceri sunt cel puțin trei: (1) "Justice" e un termen preluat de filosofi din limbajul comun și are o încărcătură preponderent morală, pe când "justiție" e un termen legat strict de domeniul îngust al juridicului; traducerea adecvată ar fi, mai degrabă, "dreptate"; (2) Pentru "dreptate" există deja o tradiție în literatura noastră de filosofie moralei, recente traduceri din Platon și Aristotel acreditând, o dată în plus, această soluție; (3) "Right" / "wrong" ar trebui traduse – dacă nu vrem să forțăm limba – prin "drept" / "nedrept" sau "just" / "injust".

Aș dori să resping aceste întâmpinări: (ad 1) "Justice" nu e un termen preluat de filosofi din limbajul comun, nici măcar la originile sale filosofice grecești. *Dikaiosyne* a avut, evident, și un sens arhaic colocvial, subiectiv-caracterial, desemnând, probabil, o combinație între cinste și verticalitate morală (la Homer) sau un comportament măsurat și cumpănit (la Theognis din Megara). Dar, venind spre epoca clasică, termenul nostru a fost transferat în domeniul *juridicului* și al artei politice, el fiind preluat de filosofi tocmai *de aici* ! În aceste condiții traducerea lui cu "justiție" mi se pare mai fidelă originilor

sale*.

O asemenea traducere nu cantonează acest termen în domeniul îngust al juridicului, căci cuvântul "justiție" are azi și *un sens larg* (e.g. "justiție socială", "justiție economică" etc.) ce captează inclusiv sfera relațiilor morale. Avantajul ei e reprezentat de fidelitatea etimologică. De altfel, și englezii au oscilat în a traduce *dikaiosyne* prin "justice" sau "righteousness" (MacIntyre), recunoscând că nici un termen modern nu oferă o bună redare a încărcăturii semantice a cuvântului grecesc.

Ideea că "dreptate" (iar nu "justiție") e un termen eminemente *moral* reprezintă, în realitate, un argument *împotriva* și nu pentru traducerea lui "justice" cu "dreptate". Căci Mill previne asupra distincției dintre "justice" și "morality", primul cuvânt având, înainte de toate, sensul de "respectare a drepturilor legale ale cuiva", deci un sens juridic, "topirea întregii moralități în justiție" fiind considerată o eroare.

(ad 2) Argumentul tradiției e important, dar nu suficient,

* Un sofist din secolul al V-lea î.e.n., Antiphon, contemporan cu Socrate, spunea: "justiție (*dikaiosyne*), așadar, înseamnă a nu încălca legile cetății în care ești cetățean" (*Filosofia greacă până la Platon*, vol.II, partea 2, p.419, Edit. științifică și enciclopedică București 1984). Iar sofistul Gorgias, în dialogul omonim al lui Platon (454b), precizează că el vorbește despre *dikaiosyne* în sensul "convingerii tribunalelor și a celorlalte adunări". Inițial, termenul a desemnat, în dreptul de proprietate, ideea *reciprocității*; apoi a primit și alte definiții funcție de doctrina juridică pe care se plasa autorul. De exemplu, un susținător al dreptului natural cum a fost Antiphon din Atena, mai definea *dikaiosyne* astfel: *dikaiosyne* "înseamnă a nu ofensa pe nimeni când tu însuși nu ești ofensat"; iar Thrasimachos din "Republica" lui Platon își începea discursul cu accepția: e just "ceea ce folosește celui mai puternic". În același spațiu (juridic, politic, economic) se mișcă și discuția asupra justiției la Platon și Aristotel. În aceste condiții, nu e oare mai firesc să menținem conotațiile juridice ale termenului, traducându-l cu "justiție"? Este, de altfel, și ceea ce sugerează etimologia propusă de Mill în ultima parte a lucrării sale.

cu atât mai mult cu cât această tradiție e "spartă" de folosirea lui "justiție" pentru *dikaiosyne* – de exemplu în volumul abia menționat al lucrării *Filosofia greacă până la Platon*. Și apoi, tradiția noastră filosofică, prea puțin legată de aceea a filosofiei anglo-saxone, e cvasi-nerelevantă pentru traducerea terminologiei tehnice a acesteia din urmă.

(ad 3) Putem concede că "justiție" și "dreptate" sunt doi termeni ce ar putea fi utilizați la fel de bine pentru "justice" (deși am arătat motivele pentru care îl prefer pe primul). În acest caz, a folosi "just" sau "drept" pentru "right" este inadecvat, căci "right" semnifică o valoare mult mai generală decât "justice", având și un sens extra-moral, de pildă unul strict juridic sau unul acțional universal. În limbajul teoriilor consecvențialiste (cum e utilitarismul), "right" se folosește ca atribut pentru acțiuni, iar "good" (care e primar) pentru rezultatele acțiunilor. În cuvintele lui Rawls, "the right is defined as that which maximizes the good". Dar acest "bine" poate fi și altceva decât "justiția"; "curajul", de pildă. De aceea am căutat un sens cât se poate de *larg* pentru "right" care să nu fie legat de nici o traducere posibilă a lui "justice". Că o acțiune e "*corectă* din punct de vedere moral" (sau juridic, sau politic, sau economic) poate suna ușor forțat, deși mi se pare mai *exact* decât dacă aș fi spus că ea e "dreaptă" sau "justă".

Cât privește *stilul* lui Mill, am încercat să fiu cât mai fidel originalului, chiar dacă aceasta a generat, pe alocuri, transpuneri oarecum greoaie. Nu cred că textul e mai cristalin în original, deși se vorbește, în genere, de o "eleganță" (deși nu frumusețe) a scriiturii britanicului.

Doresc să aduc și aici mulțumirile mele dlui. profesor Dragan Stoianovici pentru criticile și sugestiile sale judicioase ; ele au generat, de fapt, și această "notă".

V.M.

Tabel cronologic

- 1806 (20 mai) Se naște J.S.Mill la Pentonville, Londra.
- 1809 Apare lucrarea lui Bentham, *Catechism of Parliamentary Reform*.
- 1820 Mill vizitează Franța. Îl întâlnește pe economistul J.- B. Say. Îl vede pe Saint - Simon.
- 1822 Formează Societatea Utilitaristă.
- 1823 Îl apără pe Richard Carlyle în scrisori publicate în *Morning Chronicle*. Condamnat pentru distribuirea unor pamflete despre controlul nașterilor, dar eliberat după o noapte. Funcționar începător la *East India Company*.
- 1826 Criza sufletească.
- 1830 Prima întâlnire cu Harriet Taylor, soția lui John Taylor.
- 1831 Publică articole saint-simoniene în *Examiner* ("The Spirit of the Age").
- 1832 Moare Bentham.
- 1835 E responsabil de pierderea manuscrisului primului volum al lucrării lui Carlyle, *French Revolution*. Face recenzia volumului I al cărții lui Tocqueville, *Democracy in America*.
- 1836 Moare tatăl său, James Mill.
- 1838 Recenzează ediția lui Bowring a lucrării *The Works of Jeremy Bentham*.
- 1842 Face cunoștință cu Alexander Bain.
- 1848 Publică *The Principles of Political Economy*.
- 1849 Moare de cancer John Taylor.

- 1851 Mill se căsătorește cu dna Taylor.
- 1852 Recenzează *Elements of Morality* de Whewell.
- 1858 Mill se retrage de la *East India House*. Moare soția sa, Harriet Taylor.
- 1859 *On Liberty* (dedicată soției sale).
Thoughts on Parliamentary Reform.
- 1861 *Utilitarianism*, publicat în *Fraser's Magazine*.
- 1865 *Examination of sir William Hamilton's Philosophy.*
Auguste Comte and Positivism.
Este ales membru al Parlamentului.
Devine Lord Rector la St. Andrew's University.
- 1868 Mill contribuie la cheltuielile electorale ale lui Charles Bradlaugh, apostolul ateismului.
Își pierde locul în Parlament la alegerile generale.
Se retrage la Avignon cu Helen Taylor.
- 1869 *The Subjection of Women* (scrisă în 1861)
- 1872 Se naște Bertrand Russel, căruia Mill i-a fost naș.
- 1873 Mill moare la Avignon. Este îngropat acolo, alături de soția sa.

Capitolul I

CONSIDERAȚII GENERALE

Puține din circumstanțele ce alcătuiesc actuala situație a cunoașterii umane sunt mai departe de așteptările noastre, sau mai semnificative pentru starea de înapoiere în care lăncezește speculația asupra celor mai importante subiecte, decât infimul progres înregistrat în soluționarea controverselor privitoare la criteriul corectitudinii (right) și incorectitudinii (wrong). Din zorii reflecției filosofice, problema lui *summum bonum* sau, ceea ce e același lucru, problema fundamentului moralității, a fost socotită drept cea mai importantă chestiune a gândirii speculative; ea a preocupat mințile cele mai dotate și le-a divizat în secte și școli ce s-au luptat cu vigoare unele cu celelalte. Și, după mai bine de două mii de ani, aceleași discuții continuă, filosofi sunt încă aliniați sub aceleași drapele de luptă și nici gânditori, nici oamenii obișnuiți nu par să fie mai aproape de întrunirea unanimității cu privire la acest subiect decât a fost tânărul Socrate pe când îl asculta pe bătrânul Protagora și susținea (dacă dialogurile lui Platon se bazează pe o conversație reală) teoria utilitarismului împotriva moralei populare a așa-zisului sofist.

E adevărat că o confuzie și o incertitudine asemănătoare, iar în unele cazuri un dezacord similar, există cu privire la primele principii ale tuturor științelor, neexceptând-o pe aceea care e socotită cea mai certă dintre ele – matematica, fără ca asta să afecteze prea mult, ba chiar, în cele mai multe cazuri, fără să afecteze deloc,

credibilitatea concluziilor lor. Anomalia nu e decât aparentă; explicația ei stă în aceea că susținerile de detalii ale unei științe nu sunt de obicei deduse din, nici nu depind în ce privește dovedirea lor de, ceea ce se cheamă principiile prime. Dacă nu ar fi așa, nu ar exista știință mai precară sau ale cărei concluzii să fie mai insuficient întemeiate decât algebra, care nu-și derivă nici una din certitudinile sale din ceea ce se predă îndeobște învățăceilor sub numele de elemente ale sale, căci acestea, așa cum sunt formulate de unii dintre cei mai eminenți profesori, sunt tot atât de pline de ficțiuni (fictions) precum dreptul englez și de mistere precum teologia. Adevărurile acceptate în ultimă instanță ca principii prime ale unei științe sunt, de fapt, rezultatele finale ale analizei metafizice aplicate asupra noțiunilor elementare familiare acelei științe; iar relația lor cu știința în cauză nu e aceea dintre fundație și edificiu, ci aceea dintre rădăcini și copac: rădăcinile își pot îndeplini sarcina la fel de bine chiar dacă nu sunt niciodată dezgropate și scoase la lumină. Dar cu toate că în știință adevărurile particulare preced teoria generală, contrariul ar fi de așteptat în cazul unei noi arte practice cum sunt morala sau legislația. Orice acțiune e făcută în vederea unui scop și pare firesc să presupunem că regulile de acțiune trebuie să-și împrumute întregul lor specific și culoarea din scopul pe care îl servesc. Când ne-am angajat să întreprindem ceva, s-ar părea că primul, și nu ultimul lucru de care avem nevoie e o concepție clară și precisă cu privire la ce anume urmărim. Un test al corectitudinii sau incorectitudinii trebuie să reprezinte mijlocul de a stabili ceea ce e corect sau incorect și nu o consecință a stabilirii prealabile a unui asemenea lucru.

Dificultatea nu e evitată prin apelul la populara teorie a unei facultăți naturale, a unui simț sau a unui instinct care ne-ar spune ce e corect sau incorect. Căci – în afară de

faptul că existența unui asemenea instinct moral este ea însăși o chestiune disputată – cei ce cred totuși în el și au, în același timp, unele veleități filosofice, au fost obligați să abandoneze ideea că acest instinct ar deosebi ceea ce e corect de ceea ce e incorect într-un caz particular tot așa cum o fac celelalte simțuri ale noastre când discern o imagine sau un sunet produse în fața noastră. Conform tuturor interpreților ei care merită numele de gânditori, facultatea noastră morală ne oferă numai principiile generale ale judecăților morale; ea e o ramură a rațiunii, nu a facultății noastre sensibile și trebuie folosită pentru doctrinele abstracte ale moralității, nu pentru percepția în concret a acesteia. Școala intuitivistă de etică, nu mai puțin decât aceea ce ar putea fi numită școala inductivistă, insistă pe necesitatea legilor generale. Ambele sunt de acord că moralitatea acțiunii individuale nu e o chestiune de percepție directă, ci de aplicare a unei legi la un caz individual. Ele recunosc, de asemenea, în bună măsură, aceleași legi morale, dar se deosebesc în ce privește evidența lor și izvorul din care-și alimentează ele autoritatea. Conform uneia din opinii, principiile moralei sunt evidente *a priori* și nu presupun nimic altceva pentru a-și impune recunoașterea decât înțelegerea sensului termenilor. Conform celeilalte doctrine, corectitudinea și incorectitudinea, ca și adevărul și falsul, sunt probleme ce țin de observație și experiență. Dar ambele susțin că moralitatea trebuie dedusă din principii, iar școala intuitivistă afirmă tot atât de ferm ca și cea inductivistă că există o știință a moralei. Cu toate acestea, ele rareori încearcă să întocmească o listă a principiilor *a priori* menite să servească drept premise acestei științe; și încă mai rar fac vreun efort de a reduce aceste principii diferite la un singur principiu prim, la un temei comun al obligației. Ele fie presupun că preceptele obișnuite ale moralei au o autoritate *a priori*, fie oferă ca fundament comun al

respectivelor maxime vreo generalitate a cărei autoritate e și mai puțin evidentă decât aceea a maximelor însele și care nu a reușit niciodată să câștige recunoașterea publică. Totuși, pentru ca aceste pretenții să fie susținute, trebuie fie să existe un anume principiu fundamental unic, sau lege, la rădăcina întregii morale, fie, dacă sunt mai multe, trebuie să existe o anumite ordine de prioritate între ele; iar principiul unic, sau regula după care se decide între principii diferite atunci când ele se află în conflict, trebuie să fie evident.

A pune problema în ce măsură efectele rele ale acestei deficiențe au fost atenuate în practică sau în ce măsură au fost viciate sau aruncate în nesiguranță convingerile morale ale omenirii din cauza nerecunoașterii unui standard ultim – ei bine, toate acestea ar presupune o trecere în revistă completă și o critică a doctrinelor etice trecute și actuale. S-ar putea arăta ușor, totuși, că dacă aceste convingeri morale au atins un anumit nivel de stabilitate și consistență, aceasta se datorește în principal influenței tacite a unui standard nerecunoscut explicit. Deși inexistența unui principiu prim recunoscut a făcut ca etica să fie nu atât un ghid, cât o consacrare a sentimentelor concrete ale oamenilor, totuși, dat fiind că aceste sentimente, atât de aprobare cât și de dezaprobare, sunt în bună măsură influențate de ceea ce oamenii consideră a fi efectele lucrurilor asupra fericirii lor, principiul utilității sau, cum l-a numit Bentham mai târziu, principiul celei mai mari fericiri, a avut un mare rol în formarea concepțiilor morale, inclusiv ale acelor persoane care i-au respins cu tot disprețul autoritatea. Nu există nici o școală de gândire care să refuze să admită că influența acțiunilor asupra fericirii este un aspect dintre cele mai însemnate și chiar prevalente ale vieții morale, oricât de nedispuși ar fi să-l recunoască drept principiu fundamental al moralității și drept izvor al obligației morale. Aș putea merge mai

departe și să spun că pentru toți acei moralști apriorici care consideră că argumentarea e un lucru necesar, argumentele utilitariste sunt indispensabile. Nu e intenția mea să critic aici asemenea gânditori, dar nu mă pot abține să mă refer, pentru ilustrare, la un tratat sistematic al unuia dintre cei mai iluștri dintre ei, la *Metafizica moravurilor* a lui Kant. Acest om remarcabil, al cărui sistem de gândire va rămâne pentru mult timp drept unul dintre reperele istoriei speculației filosofice, formulează, în tratatul menționat, un principiu prim universal ca origine și temei al obligației morale; iată-l: "Acționează în așa fel încât regula după care ai acționat să poată fi adoptată ca lege de către toate ființele raționale"*.

Dar când începe să deducă din acest precept diferite datorii morale concrete, el eșuează, aproape grotesc, în tentativa de a arăta că ar exista vreo contradicție, vreo imposibilitate logică (ca să nu mai vorbim de una fizică) în adoptarea de către orice ființă rațională a celor mai cumplit de imorale reguli de conduită. Tot ceea ce arată el e că tocmai *consecințele* adoptării lor universale ar fi de așa natură încât nimeni nu ar ~~putea~~ să și le asume.

Cu această ocazie, fără a mai discuta și alte teorii, voi încerca să contribui întrucâtva la înțelegerea și la mai buna apreciere a teoriei "utilitariste" sau a "fericirii" și a căilor pe care ea ar putea fi demonstrată. E evident însă că nu poate fi vorba aici de o demonstrare (proof) în sensul obișnuit și popular al cuvântului. Problemele vizând scopurile ultime nu sunt susceptibile de demonstrație directă. Demonstrarea faptului că ceva este bun nu poate fi făcută decât arătând că el e un mijloc în vederea a altceva ce se admite că e bun fără demonstrație. Se demonstrează că arta medicală e bună prin aceea că ea asigură sănătatea; dar cum e posibil să se demonstreze că

* *Metaphysics of Ethics*. Referirea se face la *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*. (N. trad.)

sănătatea e bună? Arta muzicii e bună din motivul, între altele, că produce plăcere; dar ce demonstrație se poate da faptului că plăcerea e bună? Prin urmare, dacă se susține că există o formulă cuprinzătoare ce conține toate lucrurile bune în sine și se mai susține că dacă orice altceva este bun, el este bun nu ca scop, ci ca mijloc, atunci acea formulă poate fi acceptată sau respinsă, dar ea nu e obiectul a ceea ce se înțelege îndeobște prin demonstrație. Nu vom deduce, totuși, de aici că acceptarea sau respingerea ei trebuie să depindă de un impuls orb sau de o alegere arbitrară. Există un sens mai larg al cuvântului "demonstrație", aplicabil și la această chestiune, ca, de altfel, la orice altă problemă disputată din câmpul filosofiei. Acest subiect e de competența facultății raționale iar această facultate nu îl tratează niciodată doar pe calca intuiției. Intellectului trebuie să-i fie aduse considerente apte să-l determine fie să-și dea consimțământul, fie să și-l retragă în raport cu această doctrină; și asta echivalează cu o demonstrație.

Vom examina aici de ce natură sunt aceste considerente, în ce fel se aplică ele cazului în discuție și ce temeiuri raționale pot fi date, în consecință, pentru a accepta sau a respinge formula utilitaristă. Dar o condiție preliminară a acceptării sau respingerii raționale e ca formula să fie corect înțeleasă. Cred că imaginea foarte imperfectă pe care oamenii și-au format-o îndeobște cu privire la înțelesul acesteia reprezintă principalul obstacol în calea receptării ei; și mai cred că, dacă ar putea fi curățată măcar de cele mai grosolane interpretări eronate, problema ar fi mult simplificată și s-ar înlătura o mare parte a dificultăților. Prin urmare, înainte de a încerca să intru în problema temeiurilor filosofice ale opțiunii pentru standardul utilitarist, voi oferi câteva ilustrații ale însăși doctrinei, cu intenția de a arăta mai limpede ce este ea, a o distinge de ce nu este și a înlătura acele obiecții practice

adresate ei care fie se originează în, fie sunt strâns legate de interpretările greșite ale înțelesului său. După ce voi fi pregătit astfel terenul, mă voi strădui în continuare să arunc asupra acestei probleme cât mai multă lumină sunt în stare, privind-o ca pe o chestiune de teorie filosofică.

Capitolul II

CE ESTE UTILITARISMUL

Doar o remarcă trecătoare e nevoie să facem în legătură cu gafa ignorantă de a presupune că aceia care susțin că utilitatea e testul a ceea ce e corect și incorect ar folosi termenul în sensul restrictiv și doar colocvial care o opune pe aceasta plăcerii. Datorăm scuze oponentilor filosofi ai utilitarismului pentru a-i fi confundat momentan, cel puțin aparent, cu cei ce sunt capabili de o eroare atât de absurdă; eroare care e cu atât mai bizară cu cât acuza contrară, de a raporta totul la plăcere, și încă în forma ei cea mai grosolană, este o altă imputare uzuală adresată utilitarismului; și, cum a fost remarcat cu acuitate de un autor competent, același gen de persoane, ba adesea chiar aceleași persoane, denunță teoria "ca impracticabil de aridă atunci când cuvântul 'utilitate' precede cuvântul 'plăcere'" și ca voluptos de practicabilă atunci când cuvântul 'plăcere' precede cuvântul 'utilitate'". Cei ce știu câte ceva despre acest subiect sunt conștienți de faptul că fiecare autor care a susținut teoria utilității, de la Epicur la Bentham, a înțeles prin utilitate nu ceva deosebit de plăcere, ci plăcerea însăși, laolaltă cu evitarea durerii; și în loc să opună utilul agreabilului sau ornamentalului, ei au declarat întotdeauna că utilul înseamnă tocmai aceste lucruri, între altele. Cu toate acestea, gloata, inclusiv gloata celor ce scriu, și scriu nu doar în ziare și periodice, ci și în cărți cu greutate și pretenții, cade în mod constant în această eroare superficială. Preluând cuvântul

"utilitarist", dar neștiind nimic despre el în afara felului cum sună, ei exprimă de regulă prin acest cuvânt respingerea sau neglijarea plăcerii în unele din formele sale, anume a frumosului, a decorativului, a delectării. Dar termenul nostru nu e, dintr-o asemenea ignoranță, aplicat greșit doar într-un sens depreciativ, ci, câteodată, și ca un compliment: ca și cum el ar presupune o anumită superioritate față de frivolitate și față de simplele plăceri ale momentului. Iar această utilizare pervertită e singura în care cuvântul e popularizat și singura din care noile generații își formează o idee cu privire la înțelesul său. Cei ce au introdus cuvântul, dar care timp de mulți ani s-au lepădat de el ca apelativ distinctiv, ar putea să se simtă acum chemați să-l reia, dacă pot spera, în acest fel, să contribuie cu ceva la salvarea sa de la o asemenea degradare cumplită*. Concepția care acceptă ca fundament al moralei Utilitatea sau Principiul Celei Mai Mari Fericiri (The Greatest Happiness Principle), susține că acțiunile sunt corecte (right) în măsura în care ele tind să promoveze fericirea și sunt incorecte (wrong) în măsura în care tind să producă inversul fericirii. Prin fericire se înțelege plăcerea și absența durerii; prin nefericire, durerea și privărea de plăcere. Pentru a oferi o prezentare clară a standardului moral formulat de această teorie, ar trebui spuse multe alte lucruri; în particular, ce anume includem sub ideile de durere și plăcere și în ce măsură

* Autorul acestui eseu are temeiuri să se considere ca prima persoană care a pus în uz cuvântul "utilitarist". El nu l-a inventat, ci l-a adoptat dintr-o expresie utilizată în treacăt de dl. Galt în *Annals of the Parish* (1821). După folosirea sa timp de mai mulți ani ca nume distinctiv, el și alții l-au abandonat dintr-un dezgust tot mai accentuat pentru tot ce seamăna cu o lozincă sau emblemă de tip sectar. Dar ca nume pentru o anume opinie, nu pentru o mulțime de opinii – denotând recunoașterea utilității ca standard și nu vreo cale concretă de aplicare a lui – termenul satisface o nevoie de limbaj și oferă, în multe cazuri, un mijloc convenabil de a evita perifraze obositoare.

aceasta rămâne o problemă deschisă. Dar asemenea explicații suplimentare nu afectează teoria vieții (theory of life) în care e înrădăcinată această teorie morală – anume că plăcerea și absența durerii sunt singurele lucruri dezirabile ca scopuri și că toate lucrurile dezirabile (care sunt, în schema utilitaristă, la fel de numeroase ca în orice altă schemă) sunt dezirabile fie pentru plăcerea inerentă lor, fie ca mijloc de promovare a plăcerii și de evitare a durerii.

Ei bine, o asemenea teorie a vieții suscită în multe minți, între care unele dintre cele mai demne de stimă pentru sentimentele și țelurile lor, o repulsie tenace. A presupune că viața nu are (cum susțin utilitariștii) nici un alt scop mai înalt decât plăcerea – deci nici un alt obiect mai nobil al dorinței și al strădaniei – e considerat a fi absolut jalnic și umilitor, o doctrină demnă doar de porci (cu care urmașii lui Epicur erau asemănați, disprețuitor, încă de timpuriu); susținătorii moderni ai doctrinei sunt câteodată subiectul unor comparații la fel de politicoase din partea adversarilor lor germani, francezi sau englezi.

Când au fost astfel atacați, epicureenii au răspuns mereu că nu ei, ci acuzatorii lor prezintă natura umană într-o lumină degradantă, deoarece acuzația acestora din urmă presupune că ființele umane nu sunt capabile de alte plăceri în afara acelor de care sunt capabili porcii. Dacă o asemenea presupunere ar fi adevărată, acuza respectivă nu ar putea fi contestată; dar ea nu ar mai fi atunci o imputare, căci dacă sursele plăcerii ar fi aceleași la ființele umane și la porci, regula vieții care e îndeajuns de bună pentru unii ar fi îndeajuns de bună și pentru ceilalți. Compararea vieții epicurene cu aceea a dobitoacelor e privită ca degradantă tocmai pentru că plăcerile animalice nu se potrivesc cu viziunea ființei umane cu privire la fericire. Ființele umane au facultăți mai evoluat decât poftele animalelor și, odată ce au devenit conștiente de

ele, nu privesc drept fericire nimic ce nu presupune satisfacerea lor. Eu nu consider că epicureenii au fost fără cusur atunci când au extras schema consecințelor caracteristică lor din principiul utilității. A face acest lucru într-o manieră cât de cât satisfăcătoare presupune a lua în considerare multe elemente stoice și creștine. Dar nu există nici o teorie epicureană cunoscută a vieții care să nu atribuie plăcerilor intelectului, ale trăirii și imaginației, ca și acelorale sentimentelor morale, o valoare mult mai mare, ca plăceri, decât celor ale simplei senzații. Totuși, trebuie admis că scriitorii utilitariști, în general, au pus superioritatea plăcerilor mintale asupra celor corporale în primul rând pe seama caracterului lor mai stabil, mai sigur, mai puțin costisitor etc. – adică pe seama avantajelor lor de circumstanță mai degrabă decât pe aceea a naturii lor intrinseci. Utilitariștii și-au susținut pe deplin concepția sub aceste aspecte deși ar fi putut adopta, cu totală consecvență, și celălalt punct de vedere, considerat îndeobște superior. Recunoașterea faptului că unele genuri de plăcere sunt mai dezirabile și mai valoroase decât altele e pe deplin compatibilă cu principiul utilității. Ar fi absurd ca, în condițiile în care, atunci când evaluăm un lucru, o facem atât din punctul de vedere al cantității cât și al calității, evaluarea plăcerilor să fie făcută numai sub aspect cantitativ.

Dacă sunt întrebat ce înțeleg prin diferența calitativă a plăcerilor sau ce anume face ca o plăcere să fie mai valoroasă decât alta, exclusiv în calitatea ei de plăcere, deci făcând abstracție de cantitatea ei mai mare, nu văd decât un singur răspuns posibil. Dintre două plăceri, dacă există una căreia i-au dat o categorică preferință toți – sau aproape toți – aceia care au avut experiența amândurora, independent de orice sentiment de obligație morală care i-ar face să o prefere, apoi aceea este plăcerea cea mai dezirabilă. Dacă una din cele două plăceri este plasată –

de către aceia care sunt sunoscători competenți ai amândurora – atât de sus deasupra celeilalte încât ei o preferă chiar dacă știu că atingerea ei e însoțită de o mai mare cantitate de insatisfacție și nu abandonează urmărirea ei pentru nici o cantitate din cealaltă plăcere, atunci avem dreptul să atribuim acestei desfătări preferate o superioritate calitativă ce covârșește atât de mult cantitatea, încât o face, comparativ, nesemnificativă.

E, desigur, un fapt indiscutabil că aceia care sunt la fel de obișnuiți cu amândouă aceste moduri de viață, și la fel de capabili să aprecieze și să se bucure de ele, vor manifesta cea mai clară preferință pentru acela care pune la lucru facultățile lor superioare. Puține fapte umane vor fi de acord să fie transformate în vreunul din animalele inferioare în schimbul promisiunii unei trăiri depline a plăcerilor animalice; nici o ființă umană inteligentă nu ar consimți să devină un nebun, nici o persoană instruită să devină ignorantă, nici o persoană dotată cu sentimente și conștiință să devină egoistă și infamă, chiar dacă ar fi convinsă că nebunul, nătângul ori ticătosul sunt mai satisfăcuți cu propria lor soartă decât e ea cu a sa. Ea nu va renunța la ceea ce posedă în plus față de aceste ființe nici măcar în schimbul celei mai depline satisfaceri a tuturor dorințelor pe care le-ar împărtăși cu ele. Dacă și-ar imagina vreodată așa ceva, ar fi numai în cazul unei atât de mari nefericiri încât, pentru a scăpa de ea, și-ar schimba soarta pe aproape oricare alta, oricât de lipsită de atracție ar fi aceasta în ochii ei. O ființă dotată cu facultăți superioare are nevoie de mai multe lucruri pentru a fi fericită, e capabilă, probabil, de suferințe mai profunde și, cu siguranță, e mai vulnerabilă în fața acestora decât o ființă de un tip inferior; dar în ciuda acestei fragilități, ea nu poate niciodată dori cu adevărat să se scufunde în ceea ce ea simte a fi un nivel inferior de existență. Putem da ce explicație vrem acestei rezistențe; o putem atribui or-

goliului (pride), un nume ce se dă în mod indistinct unora dintre sentimentele cele mai stimabile și, totodată, cele mai puțin stimabile de care e capabilă umanitatea*; o putem lega de dragostea de libertate și de independență personală, apelul la acestea fiind, la stoici, unul din mijloacele cele mai eficace de inculcare a ei; de dragostea de putere ori de dragostea trăirii exaltate (excitement), ambele intrând în conținutul ei și contribuind la ea; dar denumirea cea mai potrivită este aceea de simț al demnității, pe care ființele umane îl posedă într-o formă sau alta și care se afla într-o anume proporție, deși în nici un caz într-una exactă, cu facultățile lor superioare; acest simț este o parte atât de esențială a fericirii celor în care el se manifestă cu putere încât nimic din ce intră în conflict cu el nu poate fi, decât cu totul trecător, obiect al dorinței. Oricine presupune că această preferință are loc cu prețul sacrificării fericirii – că ființa superioară, în circumstanțe măcar aproximativ egale, nu e mai fericită decât cea inferioară – confundă cele două noțiuni, foarte diferite, de fericire și de satisfacție (content). Este indiscutabil că ființa ale cărei capacități de desfătare (enjoyment) sunt inferioare, are șansele cele mai mari să și le vadă satisfăcute; iar o ființă dotată superior va simți întotdeauna că orice fericire ar căuta în această lume, ea e inevitabil imperfectă. Dar ea poate învăța să suporte această imperfecțiune, dacă e vorba de o imperfecțiune suportabilă; prezența acestei imperfecțiuni nu o va face să invidieze ființa care e lipsită de conștiința acesteia, fie și numai pentru motivul că aceasta din urmă nu simte deloc binele pe care-l lasă să se întrevadă această imperfecțiune. E mai bine să fii o ființă umană nesatisfăcută decât un porc satisfăcut; e mai bine să fii un Socrate nesatisfăcut decât un nebun satisfăcut. Iar dacă nebunul sau porcul sunt de

* *Pride*, (*orgoliu*) are sensul de mândrie, dar și de îngâmfare, trufie, etc. (N. trad.)

altă părere, aceasta se datorează faptului că ei cunosc numai o latură a problemei. Ceilalți sunt conștienți de ambele laturi.

S-ar putea obiecta că mulți dintre cei apti de plăceri superioare le amână, uneori, sub influența tentației, în favoarea celor inferioare. Dar acest fapt e întru totul compatibil cu o deplină recunoaștere a superiorității intrinseci a plăcerilor mai rafinate. Din cauza unor slăbiciuni de caracter, oamenii aleg adesea binele cel mai la îndemână deși știu că el e de mai mică valoare; și aceasta nu numai atunci când e vorba de a alege între două plăceri ale corpului, ci și atunci când e vorba de a alege între plăcerile trupești și cele spirituale (mental). Ei caută răsfățul simțurilor cu prețul afectării sănătății deși sunt perfect conștienți că sănătatea e binele mai mare. S-ar mai putea aduce obiecția că mulți dintre aceia care încep prin a fi de un entuziasm tineresc pentru tot ce e nobil, pe măsură ce avansează în ani se scufundă în nepăsare și egoism. Dar eu nu cred că aceia care suferă o asemenea obișnuită schimbare aleg în mod voluntar plăcerile inferioare în locul celor superioare. Cred că, înainte ca ei să se dedice exclusiv unora, au devenit deja incapabili de celelalte. Capacitatea de a avea sentimente mai nobile este, în cele mai multe naturi, o plantă firavă, ușor ucisă nu doar de influențele ostile, ci de chiar lipsa hranei; și în cazul majorității persoanelor tinere ea moare repede dacă preocupările cărora li s-au dedicat și societatea în mijlocul căreia au fost aruncate, nu sunt favorabile exercițiului acestei capacități superioare. Oamenii își pierd aspirațiile înalte, cum își pierd și gusturile intelectuale, din cauză că nu au timpul necesar sau prilejul favorabil de a le activa; și se dedau plăcerilor inferioare nu atât pentru că le-ar prefera deliberat, ci deoarece fie că acestea sunt singurele la care au acces, fie sunt singurele de care se mai simt capabili să se bucure. Ne-am putea îndoi că există cineva

care, sensibil la ambele clase de plăceri, a preferat vreodată pe cele inferioare cu bună știință și cu deplină cumpănire, chiar dacă mulți, la toate vârstele, au suferit o înfrângere în tentativa zadarnică de a le combina pe amândouă.

În fața acestui verdict al singurilor judecători competenți cred că nu mai e loc de apel. La întrebarea care din cele două plăceri e preferabilă sau care din cele două moduri de existență este cel mai reconfortant pentru trăirile noastre – abstracție făcând de atributele sale morale și de consecințele sale – trebuie acceptat următorul răspuns final: se va accepta judecata celor ce sunt calificați întru aceasta prin cunoașterea ambelor cazuri sau, dacă aceștia diferă în păreri, judecata celor mai mulți dintre ei. Și trebuie să nu avem nici cea mai mică ezitare în a accepta această judecată cu privire la calitatea plăcerilor deoarece nu există vreun alt tribunal la care să apelăm nici măcar în chestiunea cantității. Căci ce alt mijloc există de a determina care dintre două dureri e mai acută sau care dintre două senzații plăcute e mai intensă în afara sufragiului general al celor ce sunt familiarizați cu amândouă? Nici plăcerile și nici durerile nu sunt omogene, iar durerea e întotdeauna diferită de plăcere. Ce ar putea decide dacă o anumită plăcere merită să fie dobândită cu prețul unei anumite dureri decât sentimentele și judecata celor care au făcut experiența lor? Când, prin urmare, aceste sentimente și această judecată consideră că plăcerile derivate din facultățile superioare sunt preferabile *ca gen*, indiferent de intensitatea lor, celor de care e capabilă natura animală, neposesoare a facultăților superioare, ele merită să se bucure, în această privință, de o încredere similară.

Am zăbovit asupra acestui punct pentru că el e o parte necesară a unei concepții perfect juste cu privire la utilitate sau fericire privată ca regulă directoare a conduitei umane. Dar el nu e nici pe departe o condiție

indispensabilă pentru acceptarea standardului utilitarist; căci acest standard nu vizează cea mai mare fericire a însuși agentului, ci cea mai mare cantitate totală (altogether) de fericire; și dacă se poate pune sub semnul îndoielii faptul dacă un caracter nobil e întotdeauna fericit grație nobleții sale, nu poate exista nici o îndoială că el face fericiți alți oameni și că lumea în genere se află într-un imens câștig datorită lui. Așadar, utilitarismul își poate atinge țelul numai prin cultivarea generală a nobleții de caracter, chiar dacă fiecare individ ar beneficia doar de noblețea altora, iar propria sa noblețe, în măsura în care aceasta privește fericirea, ar fi o simplă deducere din beneficiul astfel obținut. Dar simpla enunțare a unei absurdități cum e aceasta din urmă face superfluă orice încercare de respingere a ei.

Conform Principiului Celei Mai Mari Fericiri, așa cum a fost explicat mai sus, scopul ultim, în raport cu care și pentru atingerea căruia toate celelalte lucruri sunt dezirabile (fie că avem în vedere propriul nostru bine sau pe al altora) este o existență scutită cât se poate de mult de durere și bogată cât se poate de mult în desfătări (enjoyments) atât sub aspect cantitativ, cât și calitativ; testul calității și regula de a măsura calitatea în raport cu cantitatea este preferința resimțită de aceia care – datorită ocaziilor pe care le-au avut de a trăi aceste experiențe, la care mai trebuie să adăugăm aptitudinile lor de a se introspecta și auto-observa – sunt cei mai înzestrați cu mijloacele necesare comparării. Acesta fiind, conform opiniei utilitariste, scopul acțiunii umane, el e, totodată, în mod necesar, standardul moralității; moralitate care, în consecință, poate fi definită ca ansamblul regulilor și preceptelor conduitei umane prin subordonare la care se poate asigura, în cea mai mare măsură, întregii omeniri o existență așa cum a fost descrisă aici; și nu numai omenirii, ci, în măsura în care natura lucrurilor o admite, întregii

creații sensibile.

Contra acestei doctrine se ridică, totuși, un alt grup de critici care spun că fericirea, în orice formă a ei, nu poate fi scopul rațional al vieții și acțiunii umane deoarece, înainte de toate, el nu poate fi atins; ei întreabă cu dispreț: Ce drept aveți voi să fiți fericiți? – o întrebare pe care dl. Carlyle o desăvârșește cu adaosul: Ce drept ați avut voi, cu câțva timp în urmă, chiar să fiți ? Apoi ei spun că oamenii pot să trăiască și fără fericire; că toate ființele umane nobile au simțit acest lucru și nu ar fi putut deveni nobile decât învățând lecția lui *Entsagen*, a renunțării, lecție care, dacă e învățată și urmată cu grijă, afirmă ei, reprezintă începutul și condiția necesară a oricărei virtuți.

Prima din aceste obiecții, dacă ar fi întemeiată, ar merge chiar la rădăcina chestiunii: căci dacă nu e cazul ca fericirea să fie posedată de ființele umane, atunci dobândirea ei nu poate fi scopul moralității sau al conduitei raționale. Totuși, chiar și în acest caz, ceva poate fi spus încă în favoarea teoriei utilitariste: utilitatea include nu doar urmărirea fericirii, ci și prevenirea sau micșorarea nefericirii; și chiar dacă primul țel e himeric, va rămâne cu atât mai mult loc și o nevoie cu atât mai imperativă pentru cel din urmă, cel puțin atâta vreme cât omenirea găsește potrivit să trăiască și nu caută refugiu în actul simultan de sinucidere, recomandat în anumite condiții de Novalis. Totuși, atunci când se susține atât de hotărât imposibilitatea ca viața umană să fie fericită, această aserțiune, dacă nu e un simplu joc de cuvinte, este cel puțin o exagerare. Dacă prin fericire se înțelege o continuă exaltare a celor mai înalte plăceri, atunci e destul de clar că așa ceva este imposibil. O stare de exaltare a plăcerii durează numai câteva momente sau, în unele cazuri, cu intermitențe, ore sau zile; ea e ocazionalul fulger strălucitor al desfătării, nu flacăra ei durabilă și liniștită. De acest lucru au fost pe deplin conștienți atât filosofi care

au pretins că fericirea e scopul vieții, cât și aceia care i-au luat în derâdere. Fericirea pe care o aveau ei în vedere nu se referea la o viață de extaz, ci la momente de acest fel, într-o existență formată din puține și trecătoare dureri, din multe și variate plăceri, cu o clară predominare a activului asupra pasivului și având ca fundament al întregului ideea de a nu aștepta de la viață mai mult decât e capabilă să-ți ofere. O asemenea viață a părut întotdeauna celor ce au avut destul noroc să o trăiască demnă de numele de fericire. Și o asemenea existență este și acum șansa multora, de-a lungul unor porțiuni considerabile ale vieții lor. Jalnica educație actuală și jalnicele rânduieli sociale de azi sunt singurele piedici reale în calea atingerii ei de aproape toată lumea.

Criticii s-ar putea să se îndoiască de faptul că ființele umane, odată învățate să considere fericirea drept scop al vieții, vor fi satisfăcute cu o așa de mică parte a ei. Însă o mare parte a omenirii a fost satisfăcută chiar cu mult mai puțin. Principalele elemente constitutive ale unei vieți fericite par a fi două, fiecare fiind adesea considerat suficient, în sine, pentru atingerea scopului: liniștea și exaltarea emoțională (excitement). Dacă au multă liniște, majoritatea consideră că pot fi mulțumiți cu foarte puține plăceri; dacă trăiesc în plină exaltare emoțională, mulți pot să suporte mai ușor o cantitate mai mare de durere. Nu există, desigur, o imposibilitate inerentă care să interzică, chiar și masei de oameni, să unească aceste două elemente, căci ele sunt atât de departe de a fi incompatibile încât se află într-o alianță naturală, prelungirea oricăreia fiind o pregătire și o stărnire a dorinței pentru cealaltă. Doar aceia pentru care nepăsarea a ajuns un viciu nu doresc exaltarea emoțiilor după un răstimp de tihnă; doar aceia în care nevoia de exaltare emoțională e o boală consideră că liniștea care urmează acesteia e plictisitoare și insipidă, iar nu plăcută în proporție directă

cu plăcerea ce a precedat-o. Atunci când oamenii ce se bucură de o soartă potrivit de norocoasă nu găsesc suficientă bucurie în viață pentru a o face să fie valoroasă pentru ei, cauza e, în general, aceea că lor nu le pasă decât de ei înșiși. Pentru cei ce sunt lipsiți de capacități afective, publice ori private, bucuriile vieții sunt mult diminuate și, în orice caz, scad ca valoare pe măsură ce se apropie vremea când toate interesele egoiste trebuie să se încheie în moarte; pe când aceia care lasă în urma lor motive de afecțiune personală și, mai ales, aceia care au cultivat, în plus, un sentiment de simpatie față de interesele colective ale omenirii, vor păstra un tot atât de viu interes pentru viață în ajunul morții pe cât l-au avut în plinătatea tinereții și sănătății lor. După egoism, cauza principală care face viața nesatisfăcătoare e lipsa de cultură intelectuală. O minte cultivată – nu mă refer la cea a filosofului, ci la orice minte pentru care s-au deschis fântânile cunoașterii, și care a fost învățată, cât de cât, să-și folosească facultățile – găsește izvor de inepuizabil interes în tot ceea ce o înconjoară: în obiectele naturii, în realizările artei, în închipuirile poeziei, în întâmplările istoriei, în căile, trecute și prezente, parcurse de umanitate, ca și în perspectivele ei viitoare. E posibil, desigur, să devii indiferent la toate acestea, și asta fără să fi epuizat nici a mia parte din ele, dar un asemenea lucru nu se poate întâmpla decât atunci când nu ai avut de la bun început nici un fel de interes moral sau uman în asemenea chestiuni și ai văzut în ele doar un prilej de satisfacere a curiozității.

Nu există nici un motiv de principiu pentru care o cultivare a spiritului, aptă să trezească un interes intelectual pentru asemenea teme de contemplare, nu ar fi accesibilă oricui s-a născut într-o țară civilizată. Tot atât de puțin necesar e ca toate ființele umane să fie de tipul individualistului egoist, golate de orice sentiment și lipsite de orice preocupare înafara acelor orientate spre propria

lor individualitate meschină. Naturile superioare sunt, chiar și azi, suficient de numeroase pentru a da seama cu elocvență de ceea ce poate fi specia umană. Orice ființă umană bine crescută e capabilă, deși în grade inegale, de veritabile sentimente afective intime și de o reală sensibilitate față de binele public. Într-o lume în care sunt atâtea lucruri demne de interes, atâtea motive de bucurie, dar și atâtea de îndreptat și de îmbunătățit, oricine posedă cât de cât aceste elemente morale și intelectuale e apt să ducă o existență ce poate fi numită pe drept cuvânt de invidiat; și în măsura în care unei asemenea persoane nu-i e interzisă libertatea de a se folosi de izvoarele fericirii aflate la îndemâna ei – prin legi rele sau prin supunerea la voința altora – ea nu va rata șansa de a trăi o asemenea existență demnă de invidiat; pentru aceasta, ea trebuie să evite adevăratele rele ale vieții, marile surse ale suferinței fizice și mentale, cum sunt sărăcia, boala și lipsa de omenie, bicusnăcia sau pierderea prematură a lucrurilor iubite. Principalul aspect al problemei constă, așadar, în lupta cu aceste vitregii de care numai rar și cu mult noroc poți scăpa în întregime și care, după cum stau lucrurile acum, nu pot fi preîntâmpinate și adesea nici măcar diminuate. Totuși, nici unul dintre aceia ale căror păreri merită să fie ascultate nu se îndoiesc că cele mai multe dintre aceste mari dureri ale lumii sunt în sine extirpabile și că ele vor fi, până la urmă, efectiv reduse între niște limite extrem de înguste dacă umanitatea va continua să progreseze. Sărăcia, ce presupune, în orice ipostază a ei, suferință, poate fi complet eliminată grație înțelepciunii societății combinată cu bunul simț și cu spiritul de prevedere al indivizilor. Până și cel mai de temut dintre dușmani, boala, poate fi infinit redusă ca amploare printr-o bună educație fizică și morală și printr-un control adecvat al influențelor nocive; în plus, progresul științei ne oferă promisiunea ca în viitor să putem stăpâni mai direct

acest inamic detestabil. Fiecare pas făcut în această direcție ne păzește nu numai de acei factori care ne-ar scurta viața, ci, și asta e încă mai demn de interes, înlătură situațiile care ne blochează acesul la fericire. Cât privește vicisitudinile situației materiale, precum și celelalte dezamăgiri legate de împrejurările lumesti, ele sunt, în principal, fie efectul unei mari imprudențe, fie al unor rău stăpânite dorinți, fie al unor instituții sociale rele sau imperfecte. Pe scurt, toate marile surse ale suferinței umane pot fi stăpânite în bună măsură, unele chiar în totalitate, prin prevedere omenească și prin efort; și cu toate că un lung șir de generații vor pieri înainte de a obține victoria, aceasta va avea totuși loc dacă nu vor lipsi voința și priceperea – iar fiecare inteligență suficient de dotată și suficient de generoasă pentru a lua parte, în oricât de mică măsură și cu oricât de puțină ostentație, la o asemenea strădanie, va resimți o nobilă bucurie prin chiar participarea la luptă, bucurie de care nu ar consimți să se lipsească în schimbul nici unui privilegiu egoist.

Aceste considerații ne duc la adevărata evaluare a ceea ce spun acei critici care susțin că e posibil, și chiar obligatoriu, să învățăm să trăim fără fericire. Neîndoielnic e posibil să trăim fără fericire; o fac involuntar nouăsprezece oameni din douăzeci, chiar în acele părți ale lumii care sunt mai puțin adâncite în barbarie; o face adesea, în mod voluntar, eroul sau martirul, de dragul a ceva ce el prețuiește mai mult decât fericirea proprie. Dar ce este acest ceva dacă nu fericirea altora sau unele din condițiile presupuse de această fericire? E un lucru nobil să fii capabil să abandonezi cu totul propria-ți porție de fericire sau prilejul de a o avea; dar acest sacrificiu trebuie făcut, până la urmă, cu un anume scop; el nu e propriul său scop; și dacă ni se spune că acest scop nu e fericirea ci virtutea, care e mai bună decât fericirea, atunci întreb: s-ar face oare acest sacrificiu dacă eroul sau martirul nu

ar crede că el va scuti astfel pe alții de sacrificii similare? S-ar face oare acest sacrificiu dacă ei ar crede că renunțarea la fericirea proprie nu ar produce nici un fruct pentru semenii lor, ci i-ar aduce chiar în situația lor, adică în condiția unor persoane ce au renunțat la fericire? Tot respectul pentru cei ce pot să-și refuze plăcerile vieții atunci când prin aceasta contribuie din plin la sporirea cantității de fericire din lume; dar cel ce face acest lucru sau propovăduiește facerea lui în orice alt scop nu e mai demn de admirație decât ascetul urcat pe stâlpul său. El poate fi o pildă pentru ceea ce poate face omul, dar cu siguranță nu un exemplu de ceea ce trebuie să facă.

Cu toate că numai într-o stare imperfectă a ordinii lumii modul cel mai bun de a servi fericirea altora e prin sacrificiul absolut al propriei fericiri, atâta vreme cât lumea se află în această stare imperfectă sunt întru totul de acord că a fi gata să faci un asemenea sacrificiu reprezintă virtutea cea mai înaltă ce poate fi găsită la om. Voi adăuga că, dată fiind această stare a lumii, oricât de paradoxal ar suna cuvintele mele, conștiința capacității de a trăi lipsit de fericire dă speranțele cele mai mari de a atinge, în măsura posibilului, fericirea. Căci nimic înafara acestei conștiințe nu poate ridica o persoană deasupra hazardurilor vieții, făcând-o să simtă că, oricât de potrivnice i-ar fi soarta și norocul, ele nu au puterea de a o supune; acest sentiment odată posedat, o eliberează de prea multă neliniște cauzată de relele vieții și îi permite să cultive în liniște, ca stoicii în vremurile grele ale Imperiului Roman, izvoarele de satisfacție accesibile ei, fără să se preocupe de incertitudinile legate de durata lor sau de sfârșitul lor inevitabil.

Utilitariștii nu au încetat niciodată să susțină că moralitatea devotamentului personal le aparține cu tot atâta îndreptățire ca și stoicilor sau transcendentaliștilor. Morala utilitaristă recunoaște în ființele umane

capacitatea de a sacrifica propriul bine pentru binele altora. Ea refuză doar să admită că sacrificiul în sine e bun. Un sacrificiu care nu sporește sau nu tinde să sporească suma totală a fericirii e considerat inutil. Singura renunțare acceptată e devoțiunea față de fericirea altora sau față de unele din mijloacele care asigură această fericire, fiind vorba aici fie de fericirea colectivă a omenirii, fie de cea a indivizilor în limitele impuse de interesele colective ale umanității.

Trebuie să repet din nou ceva ce adversarii utilitarismului au rareori imparțialitatea necesară să recunoască, anume că fericirea, care constituie standardul utilitarist al conduitei corecte, nu e fericirea proprie agentului, ci aceea a tuturor celor avuți în vedere. Utilitarismul pretinde agentului să fie tot atât de imparțial precum un spectator dezinteresat și mărinimos atunci când e vorba să pună în cumpănă propria sa fericire și fericirea altora. În regula de aur a lui Isus din Nazareth putem găsi întregul spirit al eticii utilității. "Să faci altora așa cum vrei să ți se facă ție" și "să-ți iubești aproapele ca pe tine însuși" – iată perfectiunea ideală a moralei utilitariste. Cât privește mijloacele de a ne apropia de acest ideal, utilitarismul preconizează, mai întâi, ca legile și rânduilele sociale să pună fericirea sau (altfel zis, într-un sens mai practic) interesul fiecărui individ cât mai în armonie cu interesul tuturor; în al doilea rând, ca educația și convingerile, care au o atât de mare influență asupra caracterului omenesc, să-și folosească această influență pentru a sădi în mintea fiecărui individ o asociere indisolubilă între propria sa fericire și binele tuturor, mai cu seamă între propria fericire și practica acelor moduri de conduită, negative și pozitive, care sunt prescrise de interesul pentru fericirea universală; și aceasta astfel încât el nu numai să nu fie capabil să conceapă posibilitatea unei fericiri personale asociată cu o conduită opusă binelui general, dar, mai

mult, impulsul direct spre promovarea binelui general să fie unul din motivele uzuale ale acțiunii sale iar sentimentele legate de acest impuls să ocupe un loc important în viața sufletească a oricărei ființe umane. Dacă cei ce contestă morala utilitaristă și-ar reprezenta-o în adevărata ei înfățișare, care e aceasta, nu știu dacă ar putea spune că-i lipsește vreuna din virtuțile posedate de alte doctrine morale; căci care sistem etic favorizează o mai frumoasă și mai înălțătoare dezvoltare a naturii umane? Sau care sunt acele resorturi ale acțiunii – inaccesibile utilitaristului – pe care se bazează asemenea sisteme spre a ajunge la realizarea obiectivelor lor?

Nu se poate spune că adversarii utilitarismului îl prezintă întotdeauna pe acesta într-o lumină defavorabilă. Dimpotrivă, aceia dintre ei care au sesizat ideea caracterului său dezinteresat, îi reproșează uneori că standardul său este prea înalt pentru umanitate. Ei spun că e prea mult să ceri ca oamenii să acționeze întotdeauna din imboldul de a promova interesul general al societății. Dar aceasta înseamnă să interpretezi greșit chiar înțelesul standardului moral și să confunzi regula de acțiune cu motivul acțiunii. E treaba eticii să ne spună care ne sunt datorii sau prin ce test ni le putem cunoaște; dar nici un sistem etic nu cere ca singurul motiv al acțiunii să fie sentimentul datoriei; dimpotrivă, nouăzeci și nouă la sută din acțiunile noastre sunt făcute din alte motive, și asta pe bună dreptate, din moment ce regula datoriei nu le condamnă. A face din această neînțelegere particulară motiv de critică a utilitarismului e cu atât mai nedrept cu cât moralistii utilitariști au mers cel mai departe în a afirma că motivul nu are nimic de-a face cu caracterul moral al acțiunii, deși are de-a face mult cu valoarea agentului. Cel ce-și salvează semenul de la înec face un lucru moralmente corect, indiferent dacă motivul său a fost datoria sau speranța de a fi plătit pentru osteneală; cel ce-și trădează prietenul care

a crezut în el e vinovat de nelegiuire (crime), chiar dacă scopul său a fost să servească un alt prieten, față de care era mai îndatorat*. Dar dacă e să vorbim numai de acțiunile făcute din motivul datoriei și prin supunere directă la principiu, atunci trebuie spus că e o greșită înțelegere a modului de gândire utilitarist părerea că acesta ar presupune că oamenii trebuie să-și îndrepte atenția

* Un adversar, a cărui corectitudine intelectuală și morală îmi face plăcere s-o recunosc (Rev. J. Llewellyn Davies), a obiectat la acest pasaj spunând: "În mod sigur caracterul moralmente corect sau incorect al faptei de a salva un om de la înec depinde foarte mult de motivul cu care a fost făcută fapta. Să zicem că un tiran, atunci când dușmanul său a sărit în mare ca să scape de el, îl salvează de la înec doar pentru ca să-i poată aplica torturi și mai violente; vom putea oare vorbi în cazul acestei salvări de o "acțiune moralmente corectă"? Sau, să presupunem, preluând un exemplu clasic de problemă etică, situația în care un om a înșelat încrederea prietenului său deoarece, altfel, acel prieten sau apropiatii săi ar fi fost vătămați mortal; ne va sili oare utilitarismul să numim această trădare "o nelegiuire" (a crime), ca atunci când ar fi făcută din cele mai josnice motive?"

Consider că acela care îl salvează pe altul de la înec pentru a-l omori prin tortură nu se deosebește doar prin motiv de acela care-l salvează din datorie sau din milă; actul însuși e altul. Salvarea unui om e, în cazul invocat, numai primul pas necesar al unui act mult mai atroce decât acela al lăsării lui în voia valurilor. Dar dacă dl. Davies ar fi zis: "Caracterul corect sau incorect al actului de a salva viața unui om de la înec depinde foarte mult" – nu de motiv, ci – "de intenție", atunci nici un utilitarist nu l-ar fi contrazis. Printr-o scăpare, prea uzuală pentru a nu fi scuzabilă, dl. Davies a confundat în acest caz ideile foarte diferite de motiv și intenție. În legătură cu nici o altă problemă nu au fost depuse de către gânditorii utilitariști (și mai ales de Bentham) mai multe eforturi de ilustrare decât în legătură cu aceasta. Caracterul moral al unei acțiuni depinde în întregime de intenție – adică de ce vrea să facă agentul (what the agent wills to do). Dar motivul, adică sentimentul care-l face să vrea să acționeze astfel, dacă nu schimbă nimic cu privire la act, nu schimbă nimic nici cu privire la aspectul moral, deși el influențează mult evaluarea morală pe care noi o facem agentului, în special dacă indică prezența unei dispoziții habituale bună sau rea – adică o înclinație caracterială din care e probabil să rezulte acțiuni utile sau dăunătoare.

spre o atât de largă generalitate precum e lumea sau societatea în ansamblul ei. Marea majoritate a acțiunilor bune nu sunt intenționate pentru folosul lumii, ci pentru acela al indivizilor, din care se compune și binele lumii; iar gândurile oamenilor celor mai virtuoși nu trebuie neapărat să treacă, cu aceste prilejuri, dincolo de cercul persoanelor particulare avute în vedere, decât în măsura în care e necesar să se asigure că, aducând foloase acestora, nu se violează drepturile (adică așteptările legitime și recunoscute ale) celorlalți. După etica utilitaristă, scopul virtuții e sporirea fericirii; ocaziile în care unei persoane îi stă în putere să facă acest lucru pe scară mare – să fie, cu alte cuvinte, un binefăcător public – sunt rare (excepțiile sunt de unu la o mie); doar în asemenea ocazii i se cere ei să ia în considerare utilitatea publică; în toate celelalte cazuri, ea trebuie să urmărească doar utilitatea privată, interesul sau fericirea unui număr mic de persoane. Doar aceia ale căror acțiuni au o influență asupra societății în ansamblul ei, trebuie să se ocupe în mod curent de un scop atât de vast. În cazul abținerilor de a acționa – adică al acelor lucruri pe care oamenii evită să le facă din considerente morale, deși consecințele lor pot fi benefice într-un caz sau altul – ar fi într-adevăr nedemn de un agent inteligent să nu aibă conștiința faptului că acțiunea aparține unei clase de acțiuni care, dacă ar fi practicate în general, ar fi în general dăunătoare, și că aceasta e rațiunea obligației de a le evita. Nivelul preocupării pentru interesul public presupus de această recunoaștere nu e mai ridicat decât acela cerut de orice alt sistem moral, căci toate sistemele cer să ne abținem de la orice e evident dăunător pentru societate.

Aceleași considerente elimină și un alt reproș adresat doctrinei utilității, reproș bazat pe o și mai mare neînțelegere a scopului unui standard moral și a chiar înțelesului cuvintelor "corect" și "incorect" ("right" and

"wrong"). Se afirmă adesea că utilitarismul îi face pe oameni reci și incapabili de compasiune; că le slăbește sentimentele morale față de indivizii umani; că îi face să fie atenți doar la înregistrarea seacă și meschină a consecințelor acțiunilor lor, ignorând în evaluările lor morale acele aspecte calitative din care au emanat respectivele acțiuni. Dacă această aserțiune înseamnă că ei nu permit ca judecățile lor cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea unei acțiuni să fie influențate de opinia pe care o au cu privire la calitățile persoanei care a făcut acțiunea, atunci aceasta e o plângere nu împotriva utilitarismului, ci împotriva posibilității existenței oricărui standard moral; căci e clar că nici un standard etic cunoscut nu decide că o acțiune e bună sau rea pentru că e făcută de un om bun sau rău și cu atât mai puțin pentru că e făcută de un om prietenos, curajos sau binevoitor, ori invers. Asemenea considerente sunt valabile nu la evaluarea acțiunilor, ci a persoanelor, și nu există nimic în teoria utilitaristă incompatibil cu afirmația că există și alte lucruri care ne interesează la oameni în afara corectitudinii sau incorectitudinii acțiunilor lor. Stoicii, într-adevăr, cu paradoxala lor utilizare abuzivă a limbii, ce făcea de altfel parte din sistemul lor, sistem prin care se străduiau să facă abstracție de orice preocupare înafara virtuții, erau mândri să spună că acela care are virtute are totul: acela, și numai acela, e bogat, e frumos, e rege. Doctrina utilitaristă nu susține o asemenea descriere a omului virtuos. Utilitariștii sunt perfect conștienți că există, în afara virtuții, alte însușiri și calități dezirabile, și sunt cât se poate de dispuși să confere valoare deplină tuturor acestora. Ei sunt de asemenea conștienți că o acțiune corectă nu indică necesarmente un caracter virtuos și că acțiuni blamabile rezultă adesea din calități de caracter lăudabile. Când acest lucru devine evident pentru un caz particular, el modifică evaluarea, dar nu a acțiunii, ci a agentului. Cu

toate acestea, admit că ei cred că, pe termen lung, cea mai bună dovadă a caracterului bun sunt acțiunile bune și refuză hotărât să aprecieze o dispoziție mentală ca bună dacă tendința ei predominantă e să producă o conduită rea. Aceasta-i face nepopulari în ochii multor oameni, dar e vorba de o nepopularitate pe care, vrând-nevrând, o împărtășesc cu toți aceia care privesc deosebirea dintre corect și incorect într-un mod serios; iar reproșul ca atare nu e unul pe care un utilitarist onest ar trebui să se grăbească să-l pareze.

Dacă nu se reproșează utilitariștilor altceva decât că mulți dintre ei privesc moralitatea acțiunilor (în măsura în care e evaluată cu ajutorul standardului utilitarist) într-o perspectivă mult prea îngustă și că nu subliniază îndeajuns celelalte podoabe ale caracterului care fac ca o ființă umană să fie atrăgătoare și demnă de admirație – atunci acest reproș poate fi admis. Utilitariștii care și-au cultivat sentimentele morale, dar nu și simțul simpatiei (their sympathies), nici sensibilitatea artistică, ei bine, acești utilitariști cad într-o asemenea greșală; și la fel fac toți ceilalți moraliști în condiții similare. Ceea ce poate fi adus ca scuză pentru ceilalți moraliști e valabil și pentru aceștia, anume că dacă e să fie vreo greșală aici, atunci e mai bine să fie una în acest sens. De fapt, putem afirma că printre utilitariști, ca și printre aderenții la alte sisteme, există toate gradele de rigiditate și de larghețe imaginabile în privința aplicării standardului lor; unii sunt de o rigurozitate puritană, în timp ce alții sunt indulgenți până la limita convenabilă păcătoșilor sau sentimentalilor. Dar, pe ansamblu, o doctrină care pune înainte de toate interesul omenerii pentru reprimarea și prevenirea conduitelor ce violează legea morală e improbabil să fie inferioară altor doctrine în ce privește capacitatea ei de a orienta sancțiunile opiniei publice contra unor asemenea violări. E adevărat că la întrebarea: "Ce anume violează legea

morală?" cei ce recunosc standarde diferite de moralitate vor avea răspunsuri diferite. Dar diferența de opinie în chestiuni morale nu a fost adusă pe lume de utilitarism; această doctrină oferă în schimb o modalitate tangibilă și inteligibilă, chiar dacă nu întotdeauna ușoară, de a arbitra între asemenea divergențe.

Poate că nu ar fi de prisos să mai notăm câteva interpretări eronate ale eticii utilitariste, chiar și dintre acelea care sunt atât de evidente și de grosolane încât ar părea imposibil ca o persoană sinceră și inteligentă să le cadă pradă; căci oamenii, fie ei și dintre aceia cu o bună înzestrare intelectuală, își dau adesea atât de puțină silință să înțeleagă semnificația unei opinii în legătură cu care întrețin o prejudecată și sunt, în general, atât de puțin conștienți de această ignoranță voluntară ca defect, încât cele mai vulgare interpretări greșite ale doctrinelor etice se regăsesc adesea în textele, altfel chibzuite, ale unor persoane cu cele mai înalte pretenții în materie de principii și de filosofie. Nu rareori auzim învinuirea că doctrina utilitaristă e o doctrină *păgână* (godless). Dacă e cazul să spunem ceva împotriva unei asemenea presupuneri, putem zice că problema depinde de ideea pe care ne-am format-o cu privire la caracterul moral al divinității. Dacă e adevărată credința că Dumnezeu dorește, mai presus de orice, fericirea creaturilor sale și că acesta a fost scopul său atunci când le-a creat, atunci utilitarismul nu numai că nu e o doctrină păgână, dar e mai profund religioasă decât oricare alta. Dacă prin caracter păgân se înțelege că utilitarismul nu recunoaște voința revelată a lui Dumnezeu ca lege supremă a moralei, răspund că un utilitarist care crede în desăvârșitul bine și în înțelepciunea lui Dumnezeu crede cu necesitate că orice a găsit Dumnezeu de cuviință să ne dezvăluie în legătură cu morala trebuie să satisfacă în cel mai înalt grad cerințele utilității. Dar există și alții, diferiți de utilitariști, care sunt de părere că

revelația creștină a fost menită, și e totodată de natură să umple inimile și mințile oamenilor de acel spirit care să le permită să descopere singuri ceea ce e corect și să-i îmboldească să practice acest lucru, iar nu să le spună (decât, poate, într-un sens general) ce este corectitudinea; ei cred că avem nevoie de o doctrină a eticii, atent întocmită, care să ne *interpreteze* voința lui Dumnezeu. Nu e cazul să discut aici dacă această părere e corectă sau nu, căci orice ajutor ar putea oferi religia, naturală sau revelată, cercetării etice, el e accesibil atât pentru utilitarist cât și pentru orice alt moralist. Utilitaristul se poate servi de acest ajutor pentru a dovedi că Dumnezeu consideră unele acțiuni ca utile iar altele ca dăunătoare, și aceasta cu tot atâta îndreptățire cu cât alții îl pot utiliza pentru a indica existența unei legi transcendente, care nu are nici o legătură cu utilitatea sau cu fericirea.

Pe de altă parte, doctrina utilității e adesea stigmatizată sumar ca o doctrină imorală, dându-i-se numele de doctrină a "oportunismului" (expediency) și se profită de sensul popular al acestui termen pentru a o pune în contrast cu doctrina "principiilor" (principle). Dar "oportunul" (the expedient), în măsura în care acest cuvânt e opus lui "corect", înseamnă în general ceva folositor interesului particular al agentului : de exemplu, atunci când un ministru sacrifică interesele țării ca să-și păstreze scaunul. Când acest cuvânt are un sens mai rășărit, el înseamnă ceea ce e avantajos pentru atingerea unui țel imediat, a unui scop vremelnic, dar care violează o regulă care e oportună într-un grad mult mai înalt. În acest caz, oportunul, în loc să fie același lucru cu utilul, e o ramură a dăunătorului. Bunăoară, poate fi adesea oportun să spunem o minciună atunci când urmărim să ieșim dintr-o dificultate momentană sau să obținem un obiect ce ne e direct util, nouă sau altora. Dar în măsura în care cultivarea în noi înșine a unei sensibilități pentru sinceritate

(veracity) e una din îndeletnicirile cele mai utile, iar slăbirea acestei sensibilități unul dintre cele mai dăunătoare lucruri pe care le poate cauza conduita noastră, în măsura în care orice deviere, chiar și neintenționată, de la adevăr duce la slăbirea încrederii în cuvântul dat (încredere ce reprezintă nu numai principalul suport al întregii bunăstări sociale actuale, dar insuficiența căreia contribuie mai mult decât orice la ținerea pe loc a civilizației, virtuții și a tot ceea ce de ce depinde fericirea umană în sensul cel mai larg al acesteia) – simțim că violarea, pentru un avantaj imediat, a unei reguli ce conferă un avantaj superior, e dezavantajoasă și că acela care, pentru profitul său sau al altui individ, face tot ce depinde de el pentru a priva omenirea de acel bine și a-i provoca acel rău ce decurge din încrederea, mai mare sau mai mică, pe care o poți avea în cuvântul altuia, acela acționează ca unul dintre cei mai mari dușmani ai săi. Totuși, faptul că această regulă, așa sacră cum e, admite unele excepții, e recunoscut de toți moraliștii; principala excepție e cazul când tănuirea unui anume fapt (cum ar fi o informație în fața unui răufăcător sau o veste proastă în fața unei persoane atinse de o boală periculoasă) poate salva un individ (mai ales un individ diferit de sine) de la un rău mare și nemeritat, iar această tănuire poate avea loc numai sub forma tăgăduirii. Dar pentru ca excepția să nu se poată extinde mai mult decât e nevoie și să aibă cel mai redus efect posibil în slăbirea încrederii în sinceritate, ea trebuie recunoscută ca atare și, dacă se poate, definită în limitele ei; iar dacă principiul utilității e bun la ceva, el trebuie să fie bun pentru a cântări reciproc aceste utilități conflictuale și a delimita regiunea în interiorul căreia predomină una sau cealaltă.

Apărătorii doctrinei utilității sunt adesea nevoiți să găsească răspuns la obiecții precum aceasta: nu există suficient timp, înainte de a acționa, pentru a calcula și

cântări efectele nici unei linii de conduită orientate spre fericirea generală. Asta e exact ca și cum ai spune că e imposibil să ne ghidăm conduita prin precepte creștine pentru că nu avem îndeajuns timp să citim Vechiul și Noul Testament în fiecare caz particular în parte. Răspunsul la această obiecție e că a existat destul timp, și anume întreaga durată trecută a speciei umane. În toată această vreme omenirea a învățat din experiență care sunt rezultatele spre care tind acțiunile întreprinse; pe această experiență se bazează întreaga sa înțelepciune practică (prudence) și toată morala vieții. Oamenii vorbesc ca și cum începutul acestei suite de experiențe a fost ignorat până acum, ca și cum în momentul în care cineva se simte tentat să se amestece în problemele proprietății sau în viața altora el ar trebui să reia de la zero auto-interogațiile privitoare la faptul dacă omorul ori furtul sunt dăunătoare sau nu pentru fericirea umană. Dar chiar și așa, nu cred că el ar întâmpina prea mari dificultăți; oricum, chestiunea se află acum la îndemâna lui. E, într-adevăr, ciudată supoziția că, odată ce omenirea a ajuns la un acord privind considerarea utilității drept test al moralității, ea nu va ajunge la o înțelegere cu privire la ce *este* util și nu va lua nici o măsură pentru a preda tinerilor ideile sale cu privire la acest subiect ori a le consolida prin lege sau prin opinia publică. Nu e deloc dificil să dovedești despre orice standard etic că funcționează prost dacă presupui că imbecilitatea universală îi e asociată; dar în orice altă ipoteză, omenirea trebuia să-și fi format până acum convingeri determinate cu privire la efectele unor acțiuni asupra fericirii oamenilor; iar convingerile care au rezultat în acest fel sunt chiar regulile moralității valabile pentru mulțime, dar și pentru filosof, cel puțin până când acesta va fi în stare să descopere altele mai bune. Eu admit sau, mai degrabă, susțin cu toată convingerea că filosofii pot face ușor acest lucru, chiar și acum, în legătură cu multe

subiecte, și că prezentul cod etic nu e nici pe departe de drept divin și că omenirea are încă multe de învățat cu privire la efectele acțiunilor asupra fericirii generale. Corolarele principiului utilității, ca de altfel preceptele oricărei arte practice, admit nesfârșite îmbunătățiri și, date fiind progresele spiritului uman, aceste îmbunătățiri au loc continuu. Dar a considera regulile moralității ca perfectibile e un lucru și a nesocoti complet generalizările intermediare încercând să testezi direct fiecare acțiune individuală cu ajutorul primului principiu, e altceva. E stranie ideea că recunoașterea unui principiu prim ar fi inconsistentă cu admiterea unor principii secunde. A informa un călător cu privire la locul ultimei sale destinații nu înseamnă a-i interzice folosirea reperelor și a indicatoarelor de pe drum. Propoziția că fericirea e ținta și scopul intenționat al moralității nu înseamnă că n-ar trebui să trasăm nici o cale până la acel scop, nici că persoanele ce merg într-acolo n-ar trebui sfătuite să ia o direcție mai degrabă decât alta. Oamenii ar trebui, pe bună dreptate, să lase la o parte discuțiile fără sens pe această temă, discuții pe care nu le-ar purta, nici nu le-ar asculta, dacă ar fi pe alte teme de interes practic. Nimeni nu argumentează că arta navigației nu e întemeiată pe astronomie din cauză că marinarii nu au timp să calculeze după Almanahul Nautic. Fiind creaturi raționale, ei pleacă pe mare cu calculele gata făcute; și toate creaturile raționale pleacă pe marea vieții având deja clarificate opiniile cu privire la ceea ce e corect sau incorect să facă în mod obișnuit, ca și cu privire la multe din chestiunile, încă mai dificile, a ceea ce e înțelept, respectiv necugetat să facă. Și, în măsura în care prevederea e o calitate umană, e de presupus că ei vor continua să facă acest lucru. Orice am adopta ca principiu fundamental al moralității, avem nevoie de principii subordonate cu ajutorul cărora să-l aplicăm; imposibilitatea de a-l aplica

în lipsa acestora fiind comună tuturor sistemelor, ea nu reprezintă un argument împotriva nici unuia dintre ele în mod special; dar a susține cu gravitate că nu am putea avea asemenea principii secundare, ca și cum omenirea nu a tras până acum, și nici nu va trage vreodată, nici o concluzie generală din experiența vieții, mi se pare o culme încă neatinsă a absurdului în disputele filosofice.

Restul argumentelor ce se aduc împotriva utilitarismului constau, în principal, în tentative de a-i pune în spate infirmitățile obișnuite ale naturii umane și dificultățile generale care stânjenesc persoanele oneste să-și croiască o cale în viață. Ni se spune că un utilitarist e în stare să facă din propria cauză o excepție de la regula morală și, sub influența ispitei, să vadă în încălcarea unei reguli o utilitate mai mare decât în respectarea ei. Dar este oare doctrina utilității singurul crez de natură să furnizeze scuze pentru actele rele comise și să ne pună la dispoziție mijloace pentru a ne amăgi propria conștiință? Dimpotrivă, acestea sunt furnizate din abundență de toate doctrinele care recunosc ca fapt existența unor considerații conflictuale în morală – și acesta e cazul tuturor doctrinelor susținute de persoane cu bun simț. Faptul că regulile de conduită nu pot fi astfel alcătuite încât să excludă excepțiile și că cu greu s-ar putea afirma cu certitudine despre vreo acțiune că e întotdeauna obligatorie sau întotdeauna condamnatibilă – acest fapt nu reprezintă neajunsul particular al nici unui crez, ci o caracteristică a complicatei naturi a treburilor omenești. Nu există nici un crez etic care să nu tempereze rigiditatea legilor sale oferind agentului o anumită latitudine, sub rezerva propriei sale responsabilități, în ce privește acomodarea acestor legi la particularitățile împrejurărilor concrete; și, în cazul oricărui crez, odată operată această deschidere, își fac apariția autoamăgirea și cazurile de necinste. Nu există sistem moral în care să nu apară cazuri neechivoce de conflict al

obligațiilor. Acestea sunt adevăratele dificultăți, punctele încâlcite ale teoriei eticii ca și ale conștiinței personale a agentului. Ele sunt depășite practic, cu mai mult sau mai puțin succes, funcție de inteligența și virtutea fiecărei persoane; dar s-ar putea cu greu susține că acela care posedă standardul absolut la care trebuie raportate drepturile și datoriile conflictuale va fi, prin aceasta, mai puțin calificat să depășească asemenea dificultăți. Dacă utilitatea e izvorul ultim al obligațiilor morale, ea poate fi invocată pentru a decide între aceste obligații atunci când cerințele lor sunt incompatibile. Cu toate că aplicarea standardului se poate dovedi dificilă, a-l poseda e mai bine decât a nu avea nimic; în alte sisteme, însă, deoarece toate legile morale pretind o autoritate independentă, nu există un arbitru comun care să intervină între ele; pretențiile lor de prioritate se bazează în bună măsură pe sofisme și deoarece ele nu sunt determinate, în genere, pe considerente de utilitate – ale căror influențe sunt rău privite – dau cale liberă acțiunii dorințelor personale și părtinirilor de tot felul. Trebuie să reținem că numai în aceste cazuri de conflict între principiile secundare e necesar să apelăm la principiile prime. Nu există caz de obligație morală în care să nu fie implicat vreun principiu secundar; iar când se întâmplă să fie unul singur, rareori vor exista îndoieli în ce privește identificarea sa de către orice persoană care-l recunoaște.

Capitolul III

DESPRE SANCTIUNEA ULTIMĂ A PRINCIPIULUI UTILITĂȚII

În legătură cu orice standard moral se pune adesea, și pe bună dreptate, întrebarea: Care e sancțiunea (sanction) sa? Care sunt motivele respectării lui? Sau, mai concret, care e sursa obligației formulate de el? De unde își derivă el forța de constrângere? A oferi un răspuns la această întrebare e o parte necesară a filosofiei moralei căci întrebarea ca atare apare adesea sub forma unei obiecții specifice la adresa moralității utilitariste, ca și cum ar fi legată în mod special de aceasta, deși, de fapt, ea apare în legătură cu toate standardele. Problema se ridică ori de câte ori o persoană e solicitată să *adopte* un standard sau să raporteze moralitatea la un anume fundament la care nu era obișnuită să o raporteze. Căci morala obișnuită, aceea pe care au consacrat-o educația și opinia, este singura care ne dă senzația că e *în sine* obligatorie; și când se cere cuiva să creadă că această moralitate își *derivă* caracterul obligatoriu dintr-un anume principiu general în jurul căruia însă tradiția nu a creat aceeași aură, afirmația îi se pare paradoxală: căci presupusele corolare par a avea mai multă forță constrângătoare decât teorema originală; suprastructura pare să se țină mai bine fără, și nu cu, ceea ce e prezentat drept fundația ei. El își spune: Simt că sunt ținut să nu fur sau să nu ucid, să nu trădez sau să înșel; dar de ce sunt eu ținut să promovez fericirea generală? Dacă propria-mi fericire stă în altceva, de ce nu aș putea eu

prefera acel lucru?

Dacă e corectă viziunea adoptată de filosofia utilitaristă cu privire la natura simțului moral, dificultatea va apare mereu atâta vreme cât influențele care determină caracterul moral nu vor avea același rol de consacrare în raport cu principiile pe care-l au în raport cu unele consecințe – atâta vreme cât, prin perfecționarea educației, nu vom ajunge ca sentimentul unității cu semenii noștri să fie tot atât de adânc înrădăcinat în caractere (așa cum neîndoielnic a dorit-o Hristos) și parte tot atât de inalienabilă a firii noastre, precum e oroarea față de crimă la un tânăr bine crescut. Până una-alta, dificultatea nu e specifică doctrinei utilității, ci e inerentă oricărei tentative de a analiza moralitatea și a o reduce la principii; care principii par să priveze întotdeauna aplicațiile de o parte din caracterul sacru cu care le investește spiritul uman, exceptând situația în care principiul e deja investit, în conștiințe, cu tot atâta sacralitate precum aplicațiile sale.

Principiul utilității se bucură, sau cel puțin nu există nici un motiv pentru care nu s-ar putea bucura, de toate sancțiunile de care beneficiază orice alt sistem moral. Aceste sancțiuni sunt fie externe, fie interne. Nu e nevoie să vorbim prea mult despre sancțiunile externe. Ele sunt speranța de a obține favoarea precum și teama de a displace semenilor noștri sau Cărmuitorului universului; în plus, tot ceea ce ține de simpatia ori afecțiunea ce o nutrim pentru ei sau de dragostea ori evlavie față de El – care ne îndeamnă să-I facem voia, independent de consecințele egoiste. E evident că nu există nici un temei pentru care toate aceste motive de respectare a unui principiu nu ar putea fi conectate tot atât de complet și de ferm cu moralitatea utilitaristă ca și cu oricare alta. Într-adevăr, acelea dintre ele care se referă la semenii noștri satisfac cu siguranță această exigență, proporțional cu cantitatea de inteligență generală; căci fie că există sau nu

vreun alt temei al obligației morale afară de fericirea generală, oamenii doresc fericirea; și oricât de imperfectă le-ar fi conduita, ei doresc și aprobă toate acțiunile celorlalți care-i afectează pe ei, dacă li se pare că acestea le sporesc fericirea. În ce privește motivul religios, dacă oamenii cred în bunătatea lui Dumnezeu, așa cum par a susține cei mai mulți, atunci cei ce cred că sporirea fericirii generale este esența sau măcar criteriul binelui trebuie cu necesitate să creadă că ea se bucură de asemenea de aprobarea lui Dumnezeu. Prin urmare, întreaga forță a recompensei și pedepsei externe, fie ea fizică sau morală, fie ea de la Dumnezeu sau de la semenii noștri, laolaltă cu tot ceea ce capacitățile naturii umane permit sub forma devoțiunii dezinteresate față de amândouă aceste instanțe, întăresc moralitatea utilitaristă proporțional cu gradul recunoașterii acesteia; și cu cât această recunoaștere e mai mare, cu atât mai mult mijloacele educației și culturii generale își vor atinge scopul.

Atât despre sancțiunile externe. Sancțiunea internă a datoriei, orice standard al datoriei am adopta, e una și aceeași – un sentiment intern; o durere, mai mult sau mai puțin intensă, ce însoțește violarea datoriei și care, în naturile cultivate moral, dă naștere, în cazurile mai serioase, sentimentului de imposibilitate de a face acel lucru. Acest sentiment, atunci când e dezinteresat și e legat de ideea pură a datoriei iar nu de vreo formă particulară a ei ori doar de niște circumstanțe auxiliare ale sale, formează esența conștiinței; în acest fenomen complex, însă, așa cum există el în realitate, faptul simplu e în general înconjurat de asociații colaterale, derivate din simpatie, din dragoste și, încă mai mult, din teamă, dar și din toate formele trăirii religioase, din amintirile copilăriei și ale întregului nostru trecut, din stima de sine ori din dorința de stimă din partea altora și, câteodată, chiar din auto-umilire. Cred că această stare de complicație extremă stă

la originea acelui caracter oarecum mistic ce poate fi atribuit ideii de obligație morală – printr-o înclinație a spiritului uman manifestată și în multe alte cazuri – caracter care îi face pe oameni să creadă că această idee nu se poate asocia altor obiecte în afara acelor care, printr-o presupusă lege misterioasă, se găsesc în focarul experienței noastre prezente și o provoacă. Forța de înrâurire a obligației morale constă, totuși, în existența unui ansamblu de sentimente care trebuie înfrânte pentru a putea face ceva ce violează standardul de corectitudine și care, în condițiile în care violăm totuși standardul, se va manifesta probabil sub forma remușcării. Orice teorie am avea cu privire la natura sau originea conștiinței, esența ei în aceasta constă.

Prin urmare, dat fiind că sancțiunea ultimă a oricărei morale (lăsând la o parte motivele externe) e un sentiment subiectiv, prezent în propriul nostru spirit, nu văd nici o dificultate, din punctul de vedere al utilitaristului, de a răspunde la întrebarea particulară: Care e sancțiunea standardului utilitarist? Putem răspunde că ea e aceeași cu a tuturor celorlalte standarde – sentimentele de conștiințiozitate (conscientious feelings) ale omenirii. Neîndoielnic, această sancțiune nu are nici o eficacitate asupra acelor care nu sunt stăpâniți de asemenea sentimente; dar aceste persoane nu se vor supune nici unui alt principiu moral. Nici o morală nu va avea influență asupra lor decât prin intermediul sancțiunilor externe. Până una alta, aceste sentimente există – e vorba de un fapt al naturii umane – iar realitatea lor și marea forță cu care sunt capabile să acționeze asupra acelor care le-au cultivat cum se cuvine sunt dovedite de experiență. Niciodată nu a fost avansat vreun temei în virtutea căruia ele nu ar putea fi cultivate la fel de intens în contextul utilitarismului ca al oricărei alte morale.

Sunt conștient de faptul că există o tendință de a crede

că o persoană care vede în obligația morală un fapt transcendent, o realitate obiectivă aparținând zonei "lucrurilor în sine", e mai probabil să fie mai obedientă față de ea decât persoana ce o consideră în întregime subiectivă, avându-și sediul doar în conștiința omului. Dar oricare ar fi părerea unei persoane în această chestiune de ontologie, forța de care ea e mânată efectiv e propriul său sentiment subiectiv și această forță e precis măsurată de intensitatea sentimentului. Credința că datoria e o realitate obiectivă nu e la nimeni mai puternică decât credința că Dumnezeu e o realitate obiectivă; și totuși credința în Dumnezeu, lăsând la o parte așteptarea unor recompense și pedepse prezente, operează asupra conduitei numai prin intermediul sentimentelor religioase subiective și în proporție directă cu acestea. Sancțiunea, în măsura în care e dezinteresată, rezidă întotdeauna în minte; prin urmare, teza moralistilor transcendenți s-ar traduce prin afirmația că această sancțiune nu există în minte dacă nu se consideră că ea își are rădăcina în afara minții; și că dacă o persoană poate să-și spună: "Ceea ce mă ține în frâu și poartă numele de conștiința mea e doar un sentiment în propria-mi minte", atunci ea poate, eventual, să conchidă că atunci când sentimentul încetează, încetează și obligația și că dacă sentimentul o deranjează, îl poate ignora sau poate încerca să se descotorosească de el. Dar e acest pericol o caracteristică exclusivă a moralei utilitariste? Oare credința în localizarea temeiului obligației morale în afara minții face ca sentimentul acestei obligații să fie atât de puternic încât să nu ne mai putem descotorosi de el? Realitatea e atât de evident alta încât toți moralistii recunosc și deplâng ușurința cu care, în majoritatea minților, conștiința morală poate fi redusă la tăcere și sufocată. Întrebarea "Trebuie oare să mă supun propriei mele conștiințe?" e tot atât de des pusă de persoane care nu au auzit niciodată de principiul utilității ca

și de susținătorii acestuia. Cei ale căror sentimente de conștiinciozitate sunt atât de slabe încât îi fac să-și pună această întrebare, dacă dau răspunsul afirmativ o fac nu pentru că ar crede în teoria transcendentă, ci din cauza sancțiunilor externe.

Nu e necesar, pentru scopul urmărit aici, să decidem dacă sentimentul datoriei e înnăscut sau dobândit. Presupunând că e înnăscut, întrebarea care se pune e la ce anume obiecte se aplică el în mod natural; căci filosofii ce susțin această teorie sunt de acord acum că percepția intuitivă se aplică la principiile moralității și nu la detaliile acesteia. Dacă trebuie să existe ceva înnăscut aici, nu văd nici un motiv pentru care sentimentul acesta înnăscut nu ar fi acela de respect pentru plăcerile și durerile altora. Dacă există vreun principiu al moralei care e intuitiv obligatoriu, aş zice că acesta trebuie să fie. Și dacă așa stau lucrurile, atunci etica intuitivistă va coincide cu cea utilitaristă și nu va mai exista nici o ceartă între ele. Dar chiar și așa, moralistii intuitiviști, cu toate că sunt convinși că există și alte obligații morale intuitive, o consideră deja și pe aceasta printre ele; căci ei susțin unanim că o mare parte a moralității se bazează pe considerente legate de interesele semenilor noștri. Așadar, dacă credința în originea transcendentă a obligației morale conferă vreo eficacitate suplimentară sancțiunii interne, mi se pare că principiul utilitarist beneficiază deja de acest avantaj.

Pe de altă parte, dacă sentimentele morale nu sunt înnăscute, ci dobândite – așa cum cred eu însumi – ele nu sunt, din acest motiv, mai puțin naturale. E natural pentru om să vorbească, să raționeze, să construiască orașe, să cultive pământul, cu toate că acestea sunt facultăți dobândite. Sentimentele morale nu sunt, într-adevăr, parte a naturii noastre în sensul de a fi prezente în toți într-o măsură discernabilă; dar, din nefericire, acesta e un fapt admis de cei care cred cel mai mult în originea lor tran-

scendentă. Precum celelalte capacități dobândite menționate mai sus, facultatea morală, chiar dacă nu e o parte a naturii noastre, e o prelungire naturală a acesteia; ea e capabilă, precum acelea, în anumite limite restrânse, să apară spontan; și e aptă să fie adusă, printr-o adecvată cultivare, la un înalt grad de dezvoltare. Din nefericire, sub influența sancțiunilor externe și a forței impresiilor timpurii, ea e totodată susceptibilă să fie cultivată în aproape orice direcție: astfel, nu există idee absurdă sau vătămătoare care să nu poată fi făcută să acționeze asupra minții umane, cu ajutorul acestor influențe, sub oblăduirea conștiinței morale. A ne îndoi că am putea conferi aceeași forță, utilizând aceleași mijloace, principiului utilității, chiar dacă el nu are nici o întemeiere în natura umană, ar însemna să negăm o întreagă experiență.

Dar acele asociații morale care sunt create într-un mod cu totul artificial cedează treptat forței dizolvante a analizei într-o cultură intelectulă avansată; și dacă asocierea dintre sentimentul datoriei și utilitate ar părea nu mai puțin arbitrară, dacă nu ar exista nici un compartiment conducător în natura umană și nici o categorie influentă de sentimente cu care să se armonizeze această asociere și care să ne facă s-o simțim ca fiind a noastră și să ne determine nu doar s-o încurajăm la alții (căci în acest sens avem nenumărate motive interesate) ci și s-o cultivăm în noi înșine – dacă, pe scurt, n-ar exista un sentiment care să servească drept bază naturală a moralei utilitariste, atunci s-ar putea prea bine ca și această asociere să fie dizolvată prin analiză, chiar după ce a fost înculcată prin educație.

Dar *există* această bază de puternice sentimente naturale și ea constituie forța moralei utilitariste atâta vreme cât fericirea generală e recunoscută ca standardul eticii. Acest fundament trainic e acela al sentimentelor sociale ale omenirii: dorința de a ne afla în unitate cu

semenii noștri, dorință care e deja un principiu puternic al naturii umane și, din fericire, unul care tinde să devină tot mai puternic grație influențelor exercitate de progresul civilizației, chiar și fără un efort explicit de inculcare. Pentru om, starea sa socială e atât de naturală, atât de necesară și atât de obișnuită încât, cu excepția unor împrejurări deosebite sau al unui efort de abstractizare intenționată, el nu se concepe niciodată altfel decât ca membru al unui grup (body); iar această asociere se cimentează tot mai mult pe măsură ce oamenii se îndepărtează treptat de starea de independență sălbatică. Prin urmare, orice condiție care e esențială pentru caracterizarea stării de societate devine tot mai mult o parte inseparabilă a concepției fiecăruia cu privire la starea de lucruri în care s-a născut și căreia-i e destinată ființa umană. Lăsând acum la o parte relația care există între stăpân și sclav, e evident că o societate a oamenilor e imposibil de realizat pe o altă bază decât aceea care ia în considerare interesele tuturor. O societate a oamenilor egali poate exista numai dacă se înțelege că interesele tuturor trebuie tratate ca egale. Și cum în toate stadiile civilizației, orice persoană, exceptându-l pe monarhul absolut, are egali, fiecare e obligat să trăiască în acești termeni cu unii semenii ai săi; și în toate epocile se face câte un pas în direcția unei stări de lucruri în care va fi imposibil să trăiești permanent în alți termeni cu ceilalți oameni. În felul acesta oamenii ajung treptat să considere de neconceput o stare în care să desconsidere total interesele celorlalți. Ei ajung cu necesitate să se abțină, cel puțin, de la toate acțiunile dăunătoare și să se pună (fie și numai pentru propria protecție) într-o stare de continuă opoziție față de ele. Ei sunt de asemenea obișnuiți cu faptul cooperării cu alții ca și cu acela de a-și fixa drept scop al acțiunilor lor un interes colectiv, nu unul individual (cel puțin pentru moment). Atâta vreme cât ei cooperează,

scopurile li se identifică cu ale celorlalți; apare, cel puțin trecător, sentimentul că interesele celorlalți sunt identice cu propriile interese. Orice strângere a legăturilor sociale și orice avans normal al societății nu numai că dezvoltă în fiecare individ un mai puternic interes personal de a ține cont de bunăstarea altora, ci îl și determină să-și identifice tot mai mult *sentimentele* cu binele colectiv sau, cel puțin, cu un grad sporit de respect practic pentru acesta. El ajunge să se perceapă, aproape instinctiv, ca o ființă care se preocupă *în mod firesc* de ceilalți. Binele altora devine pentru el un lucru care trebuie realizat tot atât de firesc și tot atât de inevitabil precum condițiile fizice ale propriei existențe. În aceste împrejurări, oricât ar poseda o persoană din acest sentiment, motive puternice, ținând atât de interese cât și de simpatie, o vor mâna să-l manifeste deschis și să-l încurajeze cât mai mult la alții; și chiar dacă persoanei noastre i-ar lipsi cu totul acest sentiment, ea va fi tot atât de interesată ca oricare alta ca alții să-l posede. Prin urmare, germenii cei mai firavi ai sentimentului de care vorbim sunt crescuți și hrăniți sub efectul contagios al simpatiei și prin influența educației; o întreagă rețea de asocieri întăritoare e țesută în jurul lui grație influenței decise a sancțiunilor externe. Acest mod de a ne concepe pe noi înșine și propria noastră viață e perceput ca fiind tot mai firesc pe măsură ce civilizația avansează. Fiecare pas înregistrat în progresul politicii confirmă o dată în plus acest lucru îndepărtând sursele opoziției de interese și nivelând acele inegalități dintre indivizi sau clase ce sunt provocate de privilegiile legalizate, inegalități datorită cărora mai există părți însemnate ale omenirii a căror fericire e lăsată încă pradă nepăsării. În condițiile progresului spiritului uman, se constată o continuă creștere a influențelor ce tind să genereze în fiecare individ sentimentul de unitate cu toți ceilalți, sentiment care, dacă ar fi desăvârșit, l-ar face pe om să nu se gândească

sau să nu dorească niciodată vreo condiție avantajoasă pentru sine dacă de acest avantaj nu beneficiază și ceilalți. Dacă am presupune acum că acest sentiment de unitate e propovăduit ca religie și că întreaga forță a educației, a instituțiilor și a opiniei publice ar fi îndreptată spre a face ca fiecare persoană să crească încă din fragedă pruncie înconjurată din toate părțile de predicarea și de practicarea lui – așa cum a fost odinioară cazul cu religia – cred că nici unul dintre aceia care vor înțelege această concepție nu vor avea nici o îndoială în legătură cu caracterul adecvat al sancțiunii ultime a moralei fericirii. Pentru cei ce vor găsi dificilă această înțelegere, recomand ca mijloc de facilitare a ei cea de-a doua lucrare importantă a dlui. Comte, *Traité de politique positive*. Aș putea face obiecții foarte dure la adresa sistemului politic și moral avansat în acest tratat, dar cred că el a arătat din plin cum e posibil să conferim cultului umanității, chiar și fără a apela la credința în Providență, atât forța psihologică, cât și eficacitatea socială specifice unei religii, făcându-l să se înstăpânească asupra vieții umane, să dea culoare tuturor gândurilor, sentimentelor și acțiunilor omenești în așa fel încât, față de el, influența cea mai mare exercitată cândva de vreo religie să nu apară decât ca un caz particular și o anticipare; pericolul va fi atunci nu că acest cult va apare ca insuficient, ci că el ar putea fi atât de excesiv încât să interfere în chip nedorit cu libertatea și individualitatea omului.

Nu e necesar nici ca sentimentul ce constituie forța de înrăurire a moralei utilitariste asupra celor care o recunosc să aștepte apariția acelor influențe sociale care să facă din această forță un sentiment resimțit de întreaga omenire. În stadiul de evoluție umană relativ timpuriu în care ne aflăm, o persoană nu poate să simtă, într-adevăr, acea simpatie atotcuprinzătoare pentru toți ceilalți, simpatie care ar face imposibilă orice neînțelegere reală cu

privire la linia generală a conduitei în viață; dar nu e mai puțin adevărat că o persoană în care sentimentul social este cât de cât dezvoltat nu poate să ajungă să vadă în restul semenilor săi rivali în lupta pentru mijloace care conduc la fericire, rivali pe care i-ar dori înfrânți în urmărirea scopurilor lor tocmai pentru ca ea să reușească într-al său. Adânc înrădăcinata concepție pe care fiecare individ o are, chiar și acum, despre sine ca ființă socială, tinde să-l facă să simtă ca una din dorințele lui naturale existența armoniei între propriile sentimente și țeluri și acelea ale semenilor săi. Dacă diferențele de opinie și de cultură spirituală existente îl pun în imposibilitatea de a împărtăși multe din sentimentele lor actuale – eventual îl fac să denunțe și să sfideze acele sentimente – el trebuie totuși să fie conștient că adevăratul său țel nu se află în conflict cu țelurile lor, că el nu se află pe o poziție opusă celor urmărite de ei (anume propriul lor bine) ci, dimpotrivă, el însuși urmărește promovarea lui. La mulți indivizi acest sentiment are o intensitate mult inferioară celei a sentimentelor lor egoiste și adesea chiar poate lipsi cu desăvârșire. Dar la acei ce-l posedă, el are toate caracteristicile unui sentiment natural. El nu le apare ca o superstiție a educației sau ca o lege despotice impusă de puterea societății, ci ca un atribut care nu ar fi bine să le lipsească. Această convingere e sancțiunea ultimă a moralei celei mai mari fericiri. Ea e aceea care face ca fiecare spirit dotat cu sentimente evolute să lucreze în concordanță și nu în discordanță cu motivele exterioare ale grijii pentru ceilalți, motive furnizate de ceea ce am numit sancțiuni externe; iar când aceste sancțiuni lipsesc sau acționează într-o direcție opusă, tot ea constituie, prin sine, o puternică forță de înrâurire internă, proporțională cu sensibilitatea și inteligența caracterului; căci prea puțin, și anume doar aceia a căror minte e un pustiu moral, ar putea să-și croiască planul vieții nedând nici o

atenție celorlalți, cu excepția împrejurării când îi constrâng propriile interese private.

Capitolul IV

DE CE FEL DE DEMONSTRAȚIE ESTE SUSCEPTIBIL PRINCIPIUL UTILITĂȚII

S-a remarcat deja că problemele privind scopurile ultime nu admit o demonstrație (*proof*) în accepția obișnuită a termenului. Imposibilitatea unei demonstrații cu ajutorul rațiunii e o trăsătură comună tuturor principiilor prime: atât premiselor prime ale cunoașterii cât și celor ale conduitei noastre. Dar cele dintâi, fiind o chestiune de fapt, pot fi abordate prin apel direct la facultățile care judecă fapte – anume simțurile și conștiința noastră internă. Se poate oare apela la aceleași facultăți în probleme privind scopurile practice? Sau prin ce altă facultate le putem cunoaște pe acestea?

Problemele privitoare la scopuri sunt, cu alte cuvinte, probleme cu privire la ce lucruri sunt dezirabile. Doctrina utilitaristă spune că fericirea e dezirabilă, și anume că e singurul lucru dezirabil ca scop; toate celelalte lucruri sunt dezirabile numai ca mijloace în vederea acestui scop. Ce trebuie să cerem acestei doctrine, ce condiții trebuie ea să satisfacă pentru a îndreptăți încrederea pe care o pretinde?

Singura demonstrație a faptului că un obiect e vizibil e că oamenii îl văd efectiv. Singura demonstrație a faptului că un obiect e audibil e că oamenii îl aud; așijderea pentru celelalte izvoare ale experienței noastre. În același fel, înclin să cred că singura dovadă ce se poate aduce în favoarea faptului că ceva e dezirabil e aceea că oamenii îl

doresc efectiv. Dacă scopul pe care și-l propune teoria utilitaristă nu ar fi recunoscut ca atare, în teorie și în practică, nimic nu ar fi putut convinge pe nimeni că lucrurile stau așa. Nu poate fi dat nici un temei pentru care fericirea generală e dezirabilă în afara faptului că fiecare persoană își dorește propria fericire, în măsura în care o consideră realizabilă. Acesta fiind, oricum, un fapt, avem aici nu numai singura demonstrație admisă de acest caz, ci și tot ceea ce se poate pretinde: că fericirea e un bine, că fericirea fiecărei persoane e un bine pentru acea persoană și că fericirea generală e, așadar, un bine pentru suma tuturor persoanelor. Fericirea și-a dovedit astfel vocația de a fi *unul* din scopurile conduitei și, în consecință, unul din criteriile moralității.

Dar prin aceasta ea nu s-a dovedit a fi și singurul criteriu. Pentru a fi astfel, s-ar părea că e necesar să arătăm, urmând aceeași metodă, nu numai că oamenii doresc fericirea, dar și că ei nu doresc niciodată altceva. Totuși e evident că ei doresc, în fapt, lucruri care, în limbaj uzual, sunt categoric diferite de fericire. De pildă, ei doresc efectiv virtutea și absența viciului nu mai puțin decât plăcerea și absența durerii. Dorința virtuții nu e un fapt atât de universal ca dorința fericirii, dar e tot atât de autentic ca și acesta. Plecând de aici, oponenții standardului utilitarist socotesc că au dreptul să deducă existența unor scopuri ale acțiunii umane altele decât fericirea și că fericirea nu e standardul aprobării și dezaprobării.

Dar oare neagă doctrina utilitaristă că oamenii doresc virtutea? Sau susține ea că virtutea nu e un lucru care merită să fie dorit? Lucrurile stau exact invers. Ea susține nu numai că virtutea merită să fie dorită, ci și că ea trebuie dorită dezinteresat, în sine. Oricare ar fi părerea moralistilor utilitariști în ce privește condițiile originare care fac ca virtutea să fie virtute, ei pot totuși crede (și o fac efectiv) că acțiunile și dispozițiile sunt virtuozitate numai

pentru că ele contribuie la producerea unui alt scop decât virtutea; odată acest lucru convenit și odată stabilit, conform acestei descripții, ce *este* virtuos, ei nu numai că plasează virtutea în chiar fruntea lucrurilor care sunt bune ca mijloace în vederea scopului ultim, ci recunosc, de asemenea, ca fapt psihologic, posibilitatea ca ea să fie, pentru individ, un bine în sine, fără raport cu nici un alt scop; ei mai susțin că spiritul nu se află în cea mai bună stare, într-o stare conformă idealului utilitarist sau în aceea care e cea mai favorabilă producerii fericirii generale, decât dacă iubește virtutea în această manieră – ca pe un lucru dezirabil în sine, chiar dacă, într-o împrejurare particulară sau alta, ea nu produce acele alte consecințe dezirabile pe care tinde să le producă de obicei și în temeiul cărora e numită virtute. Această opinie nu reprezintă nici măcar în cel mai insignifiant grad o îndepărtare de la principiul fericirii. Elementele fericirii sunt foarte variate, fiecare fiind dezirabil în sine, nu doar ca parte a unui agregat. Principiul utilității nu înseamnă că orice plăcere, ca muzica, de pildă, sau orice evitare a durerii, ca de exemplu sănătatea, ar trebui privite ca mijloc pentru atingerea a ceva colectiv care e numit fericire și că ar trebui dorite din acest motiv. Ele sunt dorite și dezirabile în și pentru ele însele; în afară de a fi mijloace, ele sunt parte a scopului. Conform doctrinei utilitariste, virtutea nu este, în mod natural și originar, o parte a scopului, dar e aptă să devină; și ea chiar devine așa ceva în aceia care o trăiesc dezinteresat, în aceia care o cultivă nu ca pe un mijloc în vederea realizării fericirii, ci ca pe o parte a fericirii lor.

Pentru a lămuri mai bine cele spuse aici, putem reaminti că virtutea nu e singurul lucru care a apărut inițial ca mijloc – și care dacă nu ar fi apărut ca mijloc în vederea a altceva ar fi fost și ar fi rămas indiferentă – dar care, prin asocierea cu scopul al cărui mijloc este, a ajuns să fie dorită în sine,

și aceasta cu cea mai înaltă intensitate. De pildă, ce am putea spune despre dragostea de bani? La origini, nimic nu face ca banii să fie mai dezirabili decât o grămadă de pietricele strălucitoare. Valoarea lor e doar valoarea lucrurilor pe care le putem cumpăra cu ei, a dorinței de a avea alte lucruri decât ei înșiși, dorință pe care ei, ca mijloc, ne permit să o satisfacem. Totuși, dragostea pentru bani nu e doar una dintre cele mai puternice forțe motoare ale vieții umane, dar banii sunt, în multe cazuri, doriți în și pentru sine; dorința de a-i poseda e uneori mai mare decât dorința de a-i utiliza și ea tinde să crească pe măsură ce toate celelalte dorințe, legate de acele scopuri care pot fi atinse cu ajutorul lor, încep să scadă. Se poate spune, deci, pe bună dreptate, că banii sunt doriți nu în vederea unui scop, ci ca parte a scopului. Din mijloc pentru realizarea fericirii, ei au devenit un element principal al concepției indivizilor despre fericire. Același lucru poate fi spus despre majoritatea scopurilor majore ale vieții umane: puterea, de exemplu, sau faima, exceptând faptul că în cazul acestora din urmă există o anume cantitate de plăcere asociată lor, plăcere care are cel puțin aparența de a le fi în mod natural inerentă – ceea ce nu se poate spune în legătură cu banii. Totuși, atracția naturală superlativă pentru putere și faimă se explică prin imensul ajutor pe care ele ni-l dau în îndeplinirea altor dorințe; și tocmai strânsa împletire astfel apărută între ele și toate celelalte obiecte ale dorințelor noastre dă o intensitate deosebită doririi directe a lor, care, în unele caractere, depășește în intensitate toate celelalte dorințe. În aceste cazuri, mijloacele au devenit o parte a scopului și anume o parte mai importantă a acestuia decât oricare dintre lucrurile pentru care ele sunt mijloace. Ceea ce a fost odată dorit în calitate de instrument pentru realizarea fericirii, a ajuns să fie dorit de dragul lui însuși. Fiind dorit de dragul lui însuși, el e dorit, în același timp, ca *parte* a fericirii. Persoana e

făcută fericită, sau cel puțin crede că ar putea fi făcută astfel, prin simpla posesie a acestui instrument; și e făcută nefericită prin eșecul de a-l obține. A dori acest mijloc nu e ceva diferit de a dori fericirea; și același lucru e valabil pentru dragostea de muzică sau dorința de a fi sănătos. Ele sunt incluse în fericire. Ele sunt o parte din elementele care compun dorința de a fi fericit. Fericirea nu e o idee abstractă, ci un întreg concret (a concrete whole) iar acestea sunt câteva din părțile sale. Standardul utilitarist sancționează și aprobă o atare situație. Viața ar fi săracă, lipsită de surse de fericire, dacă nu ar exista acest dar natural prin care lucruri inițial indiferente, dar asigurând sau însoțind satisfacerea dorințelor noastre primitive, devin în sine sursa unor plăceri mai valoroase decât plăcerile primitive atât în ce privește constanța lor de-a lungul existenței umane, cât și în ce privește intensitatea lor.

Conform concepției utilitariste, virtutea e un bun de acest tip. Nu a existat, inițial, un alt motiv de a o dori sau un alt impuls în favoarea ei, înafara faptului că asigura procurarea plăcerii și mai ales evitarea durerii. Dar, odată asocierea formată, ea a putut fi percepută ca un bun în sine și dorită ca atare cu tot atâta intensitate ca orice alt bun; cu diferența – ce o separă de dragostea de bani, de putere sau faimă – că toate acestea din urmă pot face (și adesea fac) ca individul să fie vătămător celorlalți membri ai societății căreia-i aparține, pe când nimic nu face din el o mai mare binecuvântare pentru ceilalți decât cultivarea dragostei dezinteresate pentru virtute. Și, în consecință, în timp ce standardul utilitarist tolerează și aprobă celelalte dorințe dobândite până la punctul la care ele se pot dovedi mai degrabă dăunătoare decât favorabile fericirii generale, el impune și cere cultivarea dragostei pentru virtute, la intensitatea ei maximă, ca un lucru de cea mai mare importanță pentru realizarea fericirii generale.

Rezultă din cele spuse anterior că, în realitate, nimic nu e dorit în afara fericirii. Orice e dorit altfel decât ca un mijloc în vederea unui scop diferit de el însuși și, în ultimă instanță, ca un mijloc în vederea fericirii, e dorit ca parte a fericirii și nu e dorit pentru sine atâta vreme cât nu a devenit parte a fericirii. Cei ce doresc virtutea de dragul ei însăși o doresc fie pentru că simt o plăcere în conștiința posedării ei, fie pentru că simt o durere în conștiința privării de ea, fie pentru amândouă aceste motive; cum în realitate rareori plăcerea și durerea există separat, ci mai întotdeauna împreună, aceeași persoană va simți plăcerea în măsura în care a putut realiza un anume grad de virtute și durerea în măsura în care nu a putut realiza mai mult. Dacă, pe de o parte, ea nu ar beneficia de nici o plăcere din partea virtuții și, pe de alta, nu ar suferi nici o durere din cauza absenței acesteia, atunci ea nu ar iubi sau nu ar dori virtutea, ori ar dori-o numai pentru celelalte beneficii pe care i le-ar putea aduce, ei sau celor a căror soartă o interesează.

Avem, așadar, acum un răspuns la întrebarea ce fel de demonstrație admite principiul utilității. Dacă opinia pe care am formulat-o e psihologic adevărată – dacă natura umană e astfel construită încât nu dorește nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc pentru realizarea acesteia – atunci nu putem avea o altă demonstrație a faptului că acestea sunt singurele lucruri dezirabile și nici nu putem pretinde o alta. Dacă e așa, atunci fericirea e unicul scop al acțiunii umane iar promovarea ei e testul prin care trebuie judecată întreaga conduită a omului; de unde rezultă cu necesitate că acesta trebuie să fie și criteriul moralității, deoarece partea e inclusă în întreg.

Și acum, pentru a decide dacă într-adevăr așa stau lucrurile, dacă omenirea dorește în sine numai ceea ce reprezintă o plăcere pentru ea sau cea ce, atunci când lipsește, e resimțit ca o durere, ajungem fără doar și poate

la o chestiune de fapt și de experiență, chestiune ce depinde, ca toate problemele similare, de evidența empirică. Ea poate fi tranșată numai prin luciditate și introspecție, însoțite de observarea altora. Sunt convins că aceste izvoare de evidență, dacă sunt imparțial consultate, vor stabili că a dori un lucru și a-l găsi plăcut sau a avea aversiune față de el și a-l considera dureros (*painful*), sunt fenomene pe de-a-ntregul inseparabile sau, mai degrabă, sunt două laturi ale aceluiași fenomen – în sens strict, două moduri diferite de a numi același fapt psihologic: că a gândi un obiect ca dezirabil (cu excepția cazului când nu îl dorim decât pentru consecințele sale) și a-l gândi ca plăcut sunt unul și același lucru; iar a dori ceva altfel decât proporțional cu ideea de plăcere atașată lui e o imposibilitate fizică și metafizică.

Atât de evident mi se pare acest lucru, încât nu mă aștept ca el să fie pus sub semnul întrebării de cineva; obiecția ce s-ar putea ridica nu se referă la faptul că dorința ar putea fi orientată, în ultimă instanță, spre altceva decât spre plăcere și evitarea durerii, ci la acela că voința e un alt lucru decât dorința; că o persoană recunoscută pentru virtutea sa, sau orice alt individ ale cărui scopuri sunt fixate, își va urmări scopurile fără să se gândească la plăcerea ce rezultă din contemplarea lor sau la care s-ar putea aștepta prin atingerea lor, și va persevera să acționeze în vederea acestor scopuri chiar dacă respectivele plăceri sunt mult reduse datorită unei schimbări a caracterului său sau a unei slăbiri a sensibilității sale pasive (*passive sensibilities*), sau chiar dacă aceste plăceri sunt depășite de durerile ce rezultă din urmărirea respectivelor scopuri. Eu sunt perfect de acord cu toate acestea și am mai afirmat-o o dată mai hotărât și mai convins decât oricine. Voința, acest fenomen activ, e altceva decât dorința, o stare de sensibilitate pasivă; și cu toate că la origini voința a fost un vlăstar al dorinței, ea a prins, în

timp, rădăcină altundeva și s-a detașat atât de mult de trunchiul părintesc încât în cazul unui scop obișnuit, în loc să vrem lucrul deoarece îl dorim, noi adesea îl dorim numai pentru că îl vrem. Acesta nu e, totuși, decât un caz particular al aceluia fapt familiar care e puterea obișnuinței și nu se limitează în nici un chip la cercul acțiunilor virtuozitate. Multe lucruri indiferente, pe care oamenii le-au făcut inițial dintr-un motiv oarecare, sunt făcute mai apoi din obișnuință. Uneori, acest fapt are loc în mod inconștient, conștiința apărând abia în urma acțiunii; alteori el e făcut cu o voință perfect conștientă, dar o voință ce a devenit habituală și e pusă în mișcare de forța obișnuinței, în contrast, poate, cu preferința deliberată – așa cum se întâmplă adesea cu cei ce au asimilat anumite deprinderi de toleranță vicioasă sau dăunătoare. În al treilea rând, și ultimul, avem cazul în care actul habitual de voință, într-o situație particulară, nu intră în contradicție cu intenția generală precumpănitoare altădată, ci concurează la împlinirea ei, cum e cazul persoanei de o virtute recunoscută și al tuturor aceluia care urmăresc deliberat și consecvent orice scop determinat. Distincția dintre voință și dorință astfel înțeleasă e un fapt psihologic autentic și foarte important; dar faptul constă numai din aceasta: anume că voința, ca și toate celelalte părți ale propriei noastre constituții subiective, poate fi transformată în obișnuință și că noi putem voi din obișnuință ceva ce nu mai dorim în sine sau îl putem dori numai pentru că îl voim. Nu e mai puțin adevărat că voința, la origini, e în întregime un produs al dorinței, dacă includem în dorință forța repulsivă a durerii și cea de atracție provocată de plăcere. Să lăsăm la o parte acum persoana care posedă voința fermă de a face binele și să luăm în considerare pe aceea în care voința virtuoasă e încă slabă, ușor coruptibilă, o voință pe care nu se poate conta întotdeauna; prin ce mijloace poate fi ea fortificată? Cum poate fi implan-

tată sau stimulată voința de a fi virtuos acolo unde această voință e slabă? Numai făcând ca persoana să *dorească* virtutea – adică făcând-o s-o privească într-o lumină plăcută sau să simtă absența ei ca pe o durere. Putem da naștere acestei voințe de a fi virtuos care, dacă e consolidată, acționează fără nici un apel la plăcere sau durere, numai asociind facerea binelui cu plăcerea și a răului cu durerea sau stârnind plăcerea conținută în mod natural în una și durerea conținută în cealaltă, sau imprimând această asociere în memoria persoanei respective sau adaptând-o experienței sale personale. Voința e copilul dorinței și ea nu iese de sub tutela părintelui său decât pentru a intra sub aceea a obișnuinței. Ceea ce e rezultatul obișnuinței nu oferă nici o garanție că este și intrinsec bun; și nu ar exista nici un motiv de a voi ca scopul virtuții să devină independent de plăcere și de durere dacă nu s-ar întâmpla ca influența asociațiilor plăcute și neplăcute care îmboldesc spre virtute să nu fie suficientă pentru a ne asigura de constanța infailibilă a acțiunii fără a-și fi asigurat totodată sprijinul obișnuinței. Obișnuința e singurul lucru care conferă siguranță atât sentimentelor cât și conduitei; și tocmai datorită importanței pe care o prezintă pentru alții posibilitatea de a se baza în mod absolut pe sentimentele și conduita cuiva, ca și a importanței ce o are pentru fiecare posibilitatea de a se baza pe propriile sentimente și acțiuni, e nevoie ca voința de a face ceea ce e corect să fie cultivată în această independență habituală. Cu alte cuvinte, această stare a voinței e un mijloc pentru realizarea binelui, nu un bine intrinsec; și ea nu se află în conflict cu doctrina că nimic nu e bine pentru ființele umane decât dacă e fie plăcut, fie un mijloc pentru a realiza plăcerea și a evita durerea.

Dar dacă această doctrină e adevărată, atunci principiul utilității e demonstrat. Că așa stau lucrurile sau nu, vom lăsa în seama cititorului inteligent să decidă.

Capitolul V

DESPRE LEGĂTURA DINTRE JUSTIȚIE ȘI UTILITATE

În toate epocile speculației filosofice, unul dintre cele mai puternice obstacole în calea acceptării doctrinei că utilitatea sau fericirea e criteriul a ceea ce e corect sau incorect a fost derivat din ideea de justiție (justice). Puternicul sentiment și noțiunea aparent clară pe care le evocă acest cuvânt, cu o rapiditate și o siguranță asemănătoare instinctului, au părut să indice majorității gânditorilor că ar fi vorba de o calitate inerentă a lucrurilor și să arate că Justul trebuie să existe în Natură în ipostaza a ceva absolut, generic distinct de orice varietate a Oportunului (expedient) ba chiar, teoretic vorbind, ca opus lui, cu toate că (așa cum se recunoaște de regulă), niciodată, practic vorbind și pe termen lung, despărțit de el.

În acest caz, ca și în cazul celorlalte sentimente morale, nu există o legătură necesară între problema originii sentimentului de justiție și aceea a forței sale de constrângere. Din faptul că un sentiment e sădit în noi de natură nu rezultă în mod necesar că aceasta și legitimează toate imboldurile lui. Sentimentul justiției ar putea fi un instinct aparte și ar putea deci presupune, ca toate celelalte instincte umane, un control și o îndrumare din partea unei rațiuni superioare. Dacă avem instincte intelectuale ce ne conduc spre a judeca într-un anume fel, ca și instincte animalice care ne fac să acționăm într-un anumit fel, nu există nici o necesitate ca primele să fie mai infailibile în

ca injustă în sensul în care e injustă o încălcare a legii: anume ca violare a dreptului cuiva, drept care, neputând fi în acest caz un drept legal, va primi un nume diferit de acesta și anume va fi numit drept moral. Prin urmare, putem spune că există un al doilea caz de injustiție, constând în a lua sau a refuza unei persoane ceva asupra căruia ea are un *drept moral*.

În al treilea rând, e unanim considerat ca just faptul ca fiecare persoană să obțină ceea ce *merită* (fie acesta un lucru bun sau rău), iar injust faptul de a obține un bun sau de a fi făcută să sufere un rău pe care, nici într-un caz, nici în altul, nu le merită. Aceasta e, poate, forma cea mai clară și mai vie sub care apare omului obișnuit ideea de justiție. Cum ea presupune ideea de merit, problema care apare acum e ce este meritul. Într-un sens general, se spune că o persoană merită binele dacă ea acționează corect (a person deserves good if he does right); și merită răul dacă acționează incorect; într-un sens mai delimitat, ea merită binele de la aceia cărora le face sau le-a făcut bine și merită răul de la cei cărora le face sau le-a făcut rău. Preceptul care cere să răspunzi cu bine pentru facerea răului nu a fost privit niciodată ca un caz de realizare a justiției, ci ca unul în care exigențele justiției sunt abandonate, dându-se prioritate unor considerente de ordin diferit.

În al patrulea rând, potrivit părerii generale, e injust să *înșeli încrederea* cuiva; să violezi un angajament, fie el explicit sau implicit, să nu te ridici la nivelul așteptărilor cărora le-a dat naștere propriul tău comportament, cel puțin dacă ai dat naștere acestor speranțe în mod voluntar și în cunoștință de cauză. Ca și în cazul celorlalte obligații privind justiția despre care am vorbit deja, nici aceasta nu e privită ca absolută, ci ca posibil să fie anulată de o obligație diferită privind justiția, mai puternică decât ea, ori de o asemenea conduită a partenerului care să sugereze că ne absolvă de obligația pe care o avem față de

fi pierdut drepturile de care e acum privată – un caz la care voi reveni.

În al doilea rând, drepturile legale de care e privată pot fi drepturi care nu ar fi *trebuia* să-i aparțină; cu alte cuvinte, legea care-i conferă aceste drepturi ar putea fi o lege rea. Când se întâmplă acest lucru sau se presupune că se întâmplă așa ceva (ceea ce, din punctul nostru de vedere, e unul și același lucru) vor exista păreri diferite cu privire la justețea încălcării legii. Unii susțin că nici o lege, oricât de rea, nu trebuie să fie violată de vreun cetățean individual; că opoziția acestuia la lege, dacă are loc, poate lua doar forma strădaniei sale de a o modifica prin intermediul unei autorități competente. Această părere (care condamnă pe mulți dintre cei mai mari binefăcători ai omenirii și protejează adesea instituții dăunătoare în fața singurelor arme care, dată fiind starea de lucruri existentă, ar avea șanse de succes împotriva lor) e susținută pe temeiuri de oportunitate; în principal, pe temeiul importanței pe care o are pentru interesul comun al omenirii menținerea intactă a sentimentului subordonării la lege. Alte persoane, dimpotrivă, susțin exact părerea contrară, anume că orice lege, considerată rea, poate fi violată fără riscul blamului, chiar dacă ea nu e apreciată ca injustă, ci numai ca neoportună; alții, în schimb, vor circumscrie dreptul la nesupunere la cazul legilor injuste; dar, pe de altă parte, unii spun că toate legile care sunt neoportune sunt injuste deoarece orice lege impune anumite restricții asupra libertății naturale a oamenilor, restricții care sunt o injustiție atâta vreme cât nu sunt legitimate de o tendință de a produce binele general. În această mare varietate de opinii pare să fie unanim admis faptul că pot exista legi injuste și că, deci, legea nu e criteriul ultim al justiției, căci ea poate conferi unei persoane un beneficiu sau impune alteia un rău pe care justiția le condamnă. Totuși, când o lege e considerată injustă, ea pare a fi privită întotdeauna

fi pierdut drepturile de care e acum privată – un caz la care voi reveni.

În al doilea rând, drepturile legale de care e privată pot fi drepturi care nu ar fi *trebuît* să-i aparțină; cu alte cuvinte, legea care-i conferă aceste drepturi ar putea fi o lege rea. Când se întâmplă acest lucru sau se presupune că se întâmplă așa ceva (ceea ce, din punctul nostru de vedere, e unul și același lucru) vor exista păreri diferite cu privire la justețea încălcării legii. Unii susțin că nici o lege, oricât de rea, nu trebuie să fie violată de vreun cetățean individual; că opoziția acestuia la lege, dacă are loc, poate lua doar forma strădaniei sale de a o modifica prin intermediul unei autorități competente. Această părere (care condamnă pe mulți dintre cei mai mari binefăcători ai omenirii și protejează adesea instituții dăunătoare în fața singurelor arme care, dată fiind starea de lucruri existentă, ar avea șanse de succes împotriva lor) e susținută pe temeiuri de oportunitate; în principal, pe temeiul importanței pe care o are pentru interesul comun al omenirii menținerea intactă a sentimentului subordonării la lege. Alte persoane, dimpotrivă, susțin exact părerea contrară, anume că orice lege, considerată rea, poate fi violată fără riscul blamului, chiar dacă ea nu e apreciată ca injustă, ci numai ca neoportună; alții, în schimb, vor circumscrie dreptul la nesupunere la cazul legilor injuste; dar, pe de altă parte, unii spun că toate legile care sunt neoportune sunt injuste deoarece orice lege impune anumite restricții asupra libertății naturale a oamenilor, restricții care sunt o injustiție atâta vreme cât nu sunt legitimize de o tendință de a produce binele general. În această mare varietate de opinii pare să fie unanim admis faptul că pot exista legi injuste și că, deci, legea nu e criteriul ultim al justiției, căci ea poate conferi unei persoane un beneficiu sau impune alteia un rău pe care justiția le condamnă. Totuși, când o lege e considerată injustă, ea pare a fi privită întotdeauna

ca injustă în sensul în care e injustă o încălcare a legii: anume ca violare a dreptului cuiva, drept care, neputând fi în acest caz un drept legal, va primi un nume diferit de acesta și anume va fi numit drept moral. Prin urmare, putem spune că există un al doilea caz de injustiție, constând în a lua sau a refuza unei persoane ceva asupra căruia ea are un *drept moral*.

În al treilea rând, e unanim considerat ca just faptul ca fiecare persoană să obțină ceea ce *merită* (fie acesta un lucru bun sau rău), iar injust faptul de a obține un bun sau de a fi făcută să sufere un rău pe care, nici într-un caz, nici în altul, nu le merită. Aceasta e, poate, forma cea mai clară și mai vie sub care apare omului obișnuit ideea de justiție. Cum ea presupune ideea de merit, problema care apare acum e ce este meritul. Într-un sens general, se spune că o persoană merită binele dacă ea acționează corect (a person deserves good if he does right); și merită răul dacă acționează incorect; într-un sens mai delimitat, ea merită binele de la aceia cărora le face sau le-a făcut bine și merită răul de la cei cărora le face sau le-a făcut rău. Preceptul care cere să răspunzi cu bine pentru facerea răului nu a fost privit niciodată ca un caz de realizare a justiției, ci ca unul în care exigențele justiției sunt abandonate, dându-se prioritate unor considerente de ordin diferit.

În al patrulea rând, potrivit părerii generale, e injust să *înșeli încrederea* cuiva; să violezi un angajament, fie el explicit sau implicit, să nu te ridici la nivelul așteptărilor cărora le-a dat naștere propriul tău comportament, cel puțin dacă ai dat naștere acestor speranțe în mod voluntar și în cunoștință de cauză. Ca și în cazul celorlalte obligații privind justiția despre care am vorbit deja, nici aceasta nu e privită ca absolută, ci ca posibil să fie anulată de o obligație diferită privind justiția, mai puternică decât ea, ori de o asemenea conduită a partenerului care să sugereze că ne absolvă de obligația pe care o avem față de

el și că renunță la beneficiul la care era îndreptățit să se aștepte.

În al cincilea rând, e un fapt universal admis că a fi *părtinitor* este incompatibil cu justiția; a fi părtinitor înseamnă a dovedi preferință sau a favoriza o persoană în dauna alteia în chestiuni la care preferința sau favorizarea nu se aplică în mod firesc. Totuși, imparțialitatea nu pare a fi privită ca o datorie în sine, ci mai degrabă ca un mijloc pentru o altă datorie; căci e recunoscut faptul că favorizarea și preferința nu sunt întotdeauna condamnabile și, în fapt, cazurile în care sunt efectiv condamnate reprezintă mai degrabă excepția decât regula. E mai probabil ca o persoană să fie blamată decât aplaudată atunci când nu dă prioritate familiei sale sau prietenilor în raport cu străinii, în condițiile în care ar putea-o face fără a viola alte datorii; și nimeni nu consideră că e injust să apelezi de preferință la un prieten, la o rudă sau la un asociat. Acolo unde sunt implicate drepturile, imparțialitatea e desigur obligatorie, dar acest lucru e cuprins în obligația mai generală de a respecta drepturile fiecăruia. De exemplu, un tribunal trebuie să fie imparțial deoarece el e ținut să adjudge un obiect disputat aceleia din părți care are dreptul de a-l poseda, independent de alte considerații. În alte cazuri, a fi imparțial înseamnă a fi influențat în exclusivitate de merit, cum e cazul acelor care, în calitate de judecători, educatori sau părinți, acordă recompense și pedepse. Există apoi cazuri în care ea înseamnă a fi influențat doar de respectul pentru interesul public, cum e acela al realizării unei selecții printre candidații la o funcție guvernamentală. Pe scurt, imparțialitatea, ca obligație privind justiția, s-ar putea zice că înseamnă a fi influențat exclusiv de considerentele ce se presupune că trebuie să influențeze cazul particular avut în vedere și a rezista la atracția oricăror motive care te-ar îndemna la o conduită diferită de cea dictată de respectivele con-

siderente.

Strâns înrudită cu ideea de imparțialitate e aceea de *egalitate* ; ea intră adesea ca o parte componentă atât în conceptul de justiție cât și în practica acesteia și, în ochii multora, reprezintă chiar esența ei. Dar, în acest caz, mai mult decât în oricare altul, noțiunea de justiție variază la persoane diferite și se conformează întotdeauna, în aceste variații ale ei, noțiunii de utilitate pe care o posedă respectivele persoane. Orice persoană susține că egalitatea este o poruncă a justiției, cu excepția situațiilor în care, după părerea ei, considerentele de oportunitate impun inegalitatea. Caracterul just al faptului de a conferi egală protecție drepturilor tuturor e apărat de aceia care susțin cea mai cumplită inegalitate a drepturilor însele. Chiar în statele sclavagiste se admite în mod teoretic că drepturile sclavului, atâtea câte sunt, trebuie să fie la fel de sacre ca acelea ale stăpânului și că un tribunal care nu reușește să le impună cu aceeași strictețe e deficitar în ce privește justiția; în același timp, însă, instituțiile care conferă sclavului prea puține drepturi nu sunt considerate injuste deoarece ele nu sunt considerate inoportune (inexpedient). Cei ce consideră că utilitatea presupune distincții de rang, nu cred că e injust ca bogățiile și privilegiile sociale să fie distribuite în mod inegal; dar cei ce consideră această inegalitate ca inoportună, o consideră totodată și injustă. Toți cei ce consideră că guvernarea e un lucru necesar nu văd nici o injustiție în inegalitatea reprezentată de faptul că magistrații sunt investiți cu puteri ce nu revin și oamenilor de rând. Chiar și printre aceia care susțin doctrine nivelatoare există diferențe de păreri cu privire la justiție și la problema oportunității. Unii comuniști consideră injust ca produsul muncii comunității să fie împărțit după alt principiu decât acela al unei precise egalități; alții consideră just să primească mai mult aceia ale căror nevoi sunt mai mari; în același timp, alții susțin

că aceia care muncesc mai greu sau care produc mai mult sau ale căror servicii sunt mai valoroase pentru comunitate pot să pretindă, în mod just, o cotă-parte mai mare la distribuirea produsului. Simțul justiției naturale poate fi invocat, în mod plauzibil, în favoarea oricăreia dintre aceste opinii.

În fața atât de multor aplicații diferite ale termenului "justiție" – care totuși nu e privit ca un termen ambiguu – devine oarecum dificil să sesizezi conexiunea ideatică ce le ține împreună și de care depinde, esențialmente, sentimentul moral atașat acestui cuvânt. Dar s-ar putea ca, aflați în această încurcătură, să primim o mână de ajutor de la istoria cuvântului, așa cum e ea ilustrată de etimologia acestuia.

În cele mai multe limbi, dacă nu în toate, etimologia cuvântului ce corespunde lui "just" se referă în mod limpede la o origine legată* de hotărârile judecătorești (ordinances of law). *Justum* e o formă a lui *jussum* – ceea ce

* În ediția a IV-a a lucrării (1871), pasajul care urmează are această formă: "fie de dreptul pozitiv, fie de ceea ce, în cele mai multe cazuri, a fost forma primitivă a dreptului – cutuma autoritară. *Justum* e o formă a lui *jussum* – ceea ce a fost poruncit. *Jus* are aceeași origine. *Dikaion* vine de la *dike*, al cărui înțeles principal, cel puțin în vremurile istorice ale Greciei, a fost acela de urmărire judiciară (suit at law). Inițial, într-adevăr, el însemna numai modul sau *maniera* de a face lucrurile, dar a ajuns repede să semnifice *maniera prescrisă* de a face lucrurile, cea impusă de autoritățile recunoscute, patriarhale, judiciare sau politice. *Recht*, de la care vin *right* și *righteous*, e sinonim cu drept (law). E adevărat că sensul original al lui *recht* nu se referă la drept, ci la rectitudinea fizică, la fel cum *wrong* și echivalenții lui latini însemnau strâmb sau *întortocheat*; din aceasta s-a argumentat că *right* (corect) nu a însemnat inițial drept în sens juridic (law), ci, din contră, dreptul în sens juridic (law) însemna ceva ce e drept (*right*). Dar oricum ar sta lucrurile, faptul că *recht* și *droit* au ajuns să aibă un sens restricționat la acela de drept pozitiv, cu toate că multe lucruri care nu sunt cerute de legea juridică sunt totuși necesare pentru caracterul moralmente drept sau rectitudinea morală, este tot atât de semnificativ, pentru caracterul original al ideilor morale ca și când

a fost poruncit. *Dikaion* vine direct de la *dike* – urmărire judiciară (a suit at law). *Recht*, de la care vin *right* și *righteous*, e sinonim cu drept (law). Tribunalele, administrarea justiției, sunt tribunale și administrare ale dreptului. În franceză, *la justice* este termenul încetățenit pentru jurisdicție (judicature). Nu voi comite eroarea, imputată pe bună dreptate lui Horne Tooke, de a presupune că un cuvânt trebuie să însemne mereu ceea ce a însemnat inițial. Etimologia reprezintă doar o evidență firavă pentru ideea semnificată în prezent de cuvânt, dar ea e o foarte bună evidență pentru felul în care aceasta a apărut. Cred că nu există nici o îndoială că elementul primar, acea *idée mère* în constituirea noțiunii de justiție a fost ideea de conformitate cu legea. Ea a reprezentat chiar ideea de justiție la evrei, până la nașterea creștinismului, ceea ce era de așteptat la un popor ale cărui legi încercau să îmbrățișeze tot ceea ce se cerea reglementat și care credea că ele sunt o emanație directă a Ființei Supreme. Dar alte nații, în particular grecii și romanii, care știau că legile au fost făcute inițial și continuă să fie făcute de oameni, nu se temeau să admită că acești oameni pot face legi rele; că ei pot face, prin lege, din motive identice, aceleași lucruri care, dacă ar fi fost făcute de alți indivizi fără sancțiunea legii, ar fi fost considerate injuste. Și astfel s-a ajuns ca sentimentul injustiției să fie atașat nu oricărei violări a legii, ci numai violării acelor legi care *trebuie* să existe, inclusiv ale celor care ar trebui să existe deși nu există și, de ce nu, legilor însele în măsura în care sunt contrariul a ceea ce trebuie să fie o lege. În felul acesta, ideea legii și a comandamentelor ei este încă predominantă în conținutul noțiunii de justiție, chiar și

derivarea ar fi avut loc în sens invers. Tribunalele, administrarea justiției, sunt tribunale și administrare ale dreptului. În franceză, *la justice* e termenul încetățenit pentru jurisdicție (judicature)".

(N. trad.)

atunci când legile actualmente în vigoare încetează să fie acceptate ca standard al acesteia.

È adevărat că oamenii consideră ideea de justiție și obligațiile ce decurg din ea ca aplicabile la multe lucruri care nu sunt, nici nu ar fi de dorit să fie, reglementate prin lege. Nimeni nu dorește ca legile să se amestece în toate detaliile vieții private deși fiecare e de acord că în întreaga conduită zilnică o persoană se poate manifesta și se manifestă efectiv fie într-un mod just, fie într-unul injust. Dar chiar și în acest caz, ideea unei încălcări a ceea ce ar trebui să fie lege persistă încă într-o formă modificată. Faptul că actele pe care le considerăm injuste sunt pedepsite ne dă întotdeauna un sentiment de plăcere și se potrivește până la identitate cu impresia pe care o avem asupra a ceea ce e potrivit, cu toate că nu credem că e întotdeauna oportun ca acest lucru să fie făcut de tribunale. Vom renunța totuși la o asemenea plăcere dacă ea e însoțită de inconveniente suplimentare. Am fi bucuroși să vedem conduita justă recompensată și cea injustă pedepsită, până în cele mai mici detalii, dar nu putem să nu fim, pe drept cuvânt, temători să conferim magistraților o asemenea putere nelimitată asupra indivizilor. Atunci când considerăm că o persoană e obligată prin justiție să facă un anumit lucru (is bound in justice to do a thing), acesta nu e decât un mod uzual de a spune că ea trebuie să fie obligată să-l facă. Am fi satisfăcuți să vedem că această obligație e impusă de oricine are puterea corespunzătoare. Dacă vom vedea că impunerea ei prin lege e inoportună vom deplânge această imposibilitate, vom considera nepedepsirea injustiției ca pe un rău și ne vom strădui să o compensăm făcând să cadă pe umerii contravenientului întreaga noastră dezaprobară, ca și dezaprobară publicului. Astfel, ideea de constrângere juridică este, totuși, ideea generatoare a noțiunii de justiție, cu toate că ea a suferit mai multe

transformări până când respectiva noțiune a ajuns să se desăvârșească în stadiile avansate ale evoluției sociale.

Cele spuse mai sus reprezintă, cred, o abordare veridică a originii și progresului ideii de justiție. Dar trebuie să observăm că ele nu conțin încă nimic care să distingă această obligație de obligația morală în general. Căci adevărul e că ideea de sancțiune penală, care e esența dreptului, intră nu numai în conceptul de injustiție, ci și în conceptul oricărui fel de incorectitudine (wrong). Nu spunem că ceva e incorect dacă nu înțelegem prin aceasta și faptul că o persoană trebuie să fie pedepsită, într-un fel sau altul, pentru actul comis – dacă nu de lege, măcar de atitudinea semenilor săi; dacă nu de aceasta din urmă, măcar de reproșurile propriiei conștiințe. Acesta pare a fi adevăratul punct crucial al distincției dintre moralitate și simpla oportunitate. E parte a noțiunii de datorie, în toate formele ei, faptul că o persoană poate fi obligată legitim să o îndeplinească. Datoria e ceva ce poate fi *pretins* de la o persoană, așa cum se pretinde un debit. Dacă nu considerăm că ea poate fi pretinsă, atunci nu o vom numi datorie. Motive ținând de interesul egoist (prudence) sau de interesele altora pot pleda împotriva pretinderii ei imediate; dar persoana în cauză, e un lucru clar, nu e îndreptățită să se plângă. Există, dimpotrivă, alte lucruri pe care am vrea ca alții să le facă – lucruri pentru care îi iubim sau îi admirăm atunci când le fac ori, poate, îi urâm sau îi disprețuim când nu le fac – dar care, totuși, admitem că nu sunt lucruri pe care sunt ținute să le facă; acesta nu e un caz de obligație morală; noi nu-i blamăm pentru asta, cu alte cuvinte nu considerăm că ar trebui să fie pedepsiți. Cum ajungem la ideea de a merita sau a nu merita o pedeapsă vom vedea, poate, în cele ce urmează; dar cred că nu ne putem îndoii că această distincție stă la baza noțiunilor de corect (right) și incorect (wrong), că noi numim o conduită incorectă sau folosim, în loc, alt termen

depreciativ sau compromițător, după cum credem că persoana respectivă trebuie sau nu să fie pedepsită pentru ea; și spunem că ar fi corect să faci cutare lucru, sau, cel puțin, că ar fi dezirabil sau lăudabil să-l faci, în funcție de felul în care am vrea să vedem că persoana în cauză e obligată, sau măcar convinsă ori îndemnată, să acționeze în acel fel*.

Prin urmare, dat fiind că am stabilit care e diferența caracteristică ce separă, nu injustiția, ci moralitatea în genere, de celelalte domenii ale oportunității (expediency) și valorosului (worthiness), mai rămâne să căutăm caracteristica distinctivă a justiției față de celelalte ramuri ale moralității. Se știe că moralistii divid datoriile morale în două clase, denotate de rău-alesele expresii "datorii ale obligației perfecte" și, respectiv, "imperfecte"; ultimele sunt acelea în cazul cărora, cu toate că actul e obligatoriu, ocaziile concrete de a-l realiza sunt lăsate la alegerea noastră, ca în cazul carității sau al mărinimiei, pe care suntem, într-adevăr, ținuti să le practicăm, dar nu față de o anume persoană, nici la un anume moment. În limbajul mai precis al juriștilor filosofi, datoriile obligației perfecte sunt acele datorii în virtutea cărora apare un *drept* (*right*) corelativ caracteristic uneia sau mai multor persoane; datoriile obligației imperfecte sunt acele obligații morale care nu dau naștere nici unui drept. Cred că se va observa că această distincție coincide exact cu aceea care există între justiție și celelalte obligații ale moralității. În trecerea în revistă pe care am făcut-o diferitelor accepții populare ale justiției, termenul părea în genere să implice ideea unui drept personal: a unui titlu pe care l-ar poseda unul sau mai mulți indivizi, cum e acela pe care-l dă legea când

* Vezi, pentru întărirea și ilustrarea acestui punct, admirabilul capitol scris de profesorul Bain (și intitulat *The Ethical Emotions, or the Moral Sense*) în al doilea din cele două tratate ale sale ce compun o operă bine gândită și profundă asupra minții (mind).

conferă o proprietate sau alt drept legal. Dacă injustiția constă în a priva o persoană de o posesiune sau în a o trata mai rău decât merită sau mai rău decât pe alte persoane care nu au drepturi mai mari – în fiecare din aceste cazuri, supoziția noastră implică două lucruri: un rău făcut și o persoană determinată căreia i se face răul. Injustiția poate fi comisă și tratând o persoană mai bine decât pe altele, dar răul e făcut, în acest caz, celorlalte persoane, care sunt și ele determinate. Mi se pare că această particularitate – un drept aparținând unei persoane, corelativ obligației morale – constituie diferența specifică dintre justiție și generozitate sau mărinimie. Justiția implică nu doar ceva ce e bine să faci și rău să nu faci, dar și ceva ce o anumită persoană poate pretinde de la noi ca fiind dreptul său moral. Nimeni nu are un drept moral cu privire la generozitatea și mărinimia noastră deoarece noi nu suntem obligați din punct de vedere moral să practicăm aceste virtuți față de nici un individ determinat. Și se va descoperi relativ la această că, așa cum e cazul cu orice definiție corectă, exemplele care par să intre în conflict cu ea sunt cele ce o confirmă cel mai mult. Căci dacă un moralist încearcă, așa cum au făcut-o unii, să arate că omenirea în general, deși nu fiecare individ, are dreptul la tot binele pe care i-l putem face, atunci el include de îndată, prin chiar această teză, generozitatea și mărinimia în categoria justiției. El e obligat să spună că strădaniile noastre supreme sunt *datorate* semenilor noștri, asimilându-le astfel cu un debit (debt); sau că nimic altceva nu poate fi o *răsplată* suficientă pentru ceea ce face societatea pentru noi, clasificând astfel cazul ca unul de recunoștință; ambele sunt cazuri recunoscute de justiție* și nu cazuri ce țin de virtutea mărinimiei; iar cel ce nu va

* În alte ediții: "ambele sunt cazuri recunoscute de justiție. Oriunde apare un drept, avem un caz de justiție și nu unul ce ține de virtutea mărinimiei;" (N.trad.)

plasa distincția dintre justiție și moralitate în genere acolo unde am plasat-o noi acum, se va dovedi că nu le distinge deloc, ci topește întreaga moralitate în justiție.

Străduindu-ne astfel să determinăm elementele distinctive care intră în compunerea ideii de justiție, suntem acum gata să începem cercetarea dacă sentimentul ce însoțește această idee îi e atașat printr-o dispoziție specială a naturii sau el a putut crește, grație legilor cunoscute, din chiar această idee și, în particular, dacă el s-ar fi putut origina în considerente de oportunitate generală (general expediency).

Eu unul cred că sentimentul însuși nu s-a născut din ceva ce ar putea fi numit, în mod aproximativ, sau chiar corect, ideea de oportunitate; dar tot ceea ce e moral în el de aici provine.

Am văzut că cele două elemente esențiale ale sentimentului justiției sunt dorința de a pedepsi o persoană care a comis o vătămare și cunoașterea faptului sau convigerea că există un anume individ particular sau anume indivizi precizați cărora le-a fost produsă vătămarea.

Mi se pare acum că dorința de a pedepsi o persoană care a vătămat un alt individ e prelungirea spontană a două sentimente, ambele naturale în cel mai înalt grad, și care fie sunt identice, fie se aseamănă cu instinctele: impulsul de auto-apărare și sentimentul de simpatie (sympathy).

E firesc să fim iritați și să respingem sau să răzbunăm orice vătămare făcută sau încercată la adresa noastră sau a aceloră cu care simpatizăm. Nu e necesar să discutăm aici originea acestui sentiment. Fie că e instinct, fie că e rezultatul inteligenței, el e, o știm, un sentiment comun întregii naturi animale; căci orice animal încearcă să vatăme pe cei ce l-au vătămat sau vor să-l vatăme, pe el sau pe puii lui. Din acest punct de vedere, ființele umane se disting de alte animale doar prin două particularități. Prima, aceea că sunt capabile să simpatizeze nu numai cu

progeniturile lor sau, cum e și cazul unor animale mai nobile, cu vreun animal superior care e bun cu ele, ci cu toate ființele umane și chiar cu toate ființele sensibile (sentient); a doua, aceea că posedă o inteligență mai dezvoltată, care conferă un spațiu de manifestare mai larg tuturor sentimentelor lor, fie că sunt îndreptate spre sine, fie că sunt de simpatie. În virtutea acestei inteligențe superioare, chiar independent de nivelul superior al simpatiei, o ființă umană e capabilă să înțeleagă comunitatea de interese ce există între ea și societatea omenească din care face parte, astfel încât orice conduită care amenință securitatea societății în general o amenință și pe a ei și-i provoacă instinctul (dacă instinct o fi) de auto-apărare. Aceeași superioritate a inteligenței, combinată cu puterea de simpatie cu ființele umane în genere, îi permit omului să se apropie de ideile colective de neam, de țară, de umanitate, într-un asemenea mod încât orice act vătămător pentru acestea îi trezește instinctul de simpatie și-l împinge să opună rezistență.

Sentimentul justiției, considerat sub aspectul aceluia element al său care e dorința de a pedepsi, este astfel, cred eu, sentimentul natural de revanșă sau răzbunare aplicat, grație inteligenței și simpatiei, la acele prejudicii, adică la acele vătămări care ne rănesc prin intermediul societății sau laolaltă cu ea. Acest sentiment nu are, în sine, nimic moral; ceea ce e moral e exclusivă sa subordonare față de simpatiile sociale, la chemarea cărora răspunde și se supune. Căci un sentiment natural ne face să respingem fără discriminare toate acțiunile ce ne sunt dezagreabile, dar atunci când el e transformat în sentiment moral prin intermediul sentimentului social, el acționează numai în direcția binelui general: persoanele juste resping o vătămare adusă societății chiar dacă ea nu le-a afectat personal și nu resping o vătămare personală, oricât de dureroasă ar fi, dacă nu e de un fel pe care și societatea,

împreună cu ele, ar avea interesul să o reprime.

Nu reprezintă o obiecție la această doctrină afirmația că, atunci când ne simțim ultragiați în sentimentul nostru de justiție, noi nu ne gândim la societate în ansamblul ei sau la vreun interes colectiv, ci exclusiv la cazul individual. E, într-adevăr, un lucru destul de obișnuit, deși nu și recomandabil, să fim revoltați pur și simplu pentru că am suferit; dar o persoană a cărei revoltă e realmente un sentiment moral, adică una care reflectează dacă un act e blamabil înainte de a-și permite să-l respingă – o asemenea persoană, chiar dacă s-ar putea să nu-și dea seama limpede că prin acest gest ea se ridică în favoarea interesului social, simte cu siguranță că promovează o regulă ce este în beneficiul altora, ca și în beneficiul ei însăși. Dacă nu simte asta, dacă privește actul doar în măsura în care o afectează pe ea, atunci ea nu are conștiința justiției, nu e preocupată de caracterul just al propriilor acțiuni. Acest fapt e admis chiar și de moraliștii anti-utilitariști. Atunci când Kant a propus (așa cum am observat anterior) ca principiu fundamental al moralei: "Acționează în așa fel încât regula conduitei tale să poată fi adoptată ca lege de toate ființele raționale", el recunoștea, de fapt, că interesul umanității luată în mod colectiv, sau cel puțin al umanității luată fără nici o discriminare, trebuie să fie avut în vedere de agent atunci când decide în cunoștință de cauză cu privire la moralitatea unui act. Căci, altfel, Kant ar fi folosit cuvinte fără sens: bunăoară, nu se poate susține în mod plauzibil că o regulă, fie ea și o regulă care predică egoismul, nu e *posibil* să fie adoptată de către toate ființele raționale, altfel spus, că există un obstacol insurmontabil, ținând de natura lucrurilor, care s-ar opune adoptării ei. Pentru ca principiul lui Kant să capete sens, el trebuie să însemne că noi suntem ținuți să ne modelăm conduita conform unei reguli pe care ar putea-o adopta toate ființele raționale *în*

*folosul interesului lor colectiv**.

Ca să recapitulăm: ideea de justiție presupune două lucruri – o regulă de conduită și un sentiment care sancționează regula. Trebuie să presupunem că primul e comun întregii umanități și merit binelui acesteia. Celălalt (sentimentul) e dorința ca aceia care încalcă regula să sufere o pedeapsă. În plus, e prezentă aici ideea unei persoane determinate care suferă de pe urma acestei încălcări și ale cărei drepturi (ca să folosim expresia adecvată cazului) sunt violate de ea. Iar sentimentul justiției mi se pare a fi dorința animală de a para sau a răzbuna o vătămare sau o pagubă produsă fie ori celor cu care simpatizezi, dorință extinsă însă la toate persoanele, grație capacității umane de lărgire a sferei simpatiilor și concepției umane despre un egoism inteligent. Din aceste ultime elemente își trage sentimentul caracterul său moral; din primele, forța sa specială și energia cu care se impune.

Am tratat pretutindeni ideea unui *drept* aparținând persoanei vătămate (și violat prin respectiva vătămare) nu ca pe un element distinct în conținutul ideii și al sentimentului, ci ca pe una din formele în care se înveșmântează celelalte două elemente. Aceste elemente sunt, pe de o parte, o vătămare produsă unei sau unor persoane determinate și, pe de altă parte, exigența unei pedepse. O examinare a propriei noastre conștiințe va arăta, cred, că aceste două lucruri includ tot ceea ce se înțelege prin violarea unui drept. Când numim ceva dreptul unei persoane, înțelegem că acea persoană poate pretinde în mod întemeiat societății să o protejeze în posesia acelui drept fie prin forța legii, fie prin cea a educației și opiniei. Dacă ea are ceea ce noi considerăm a fi o îndrituire suficientă pentru a cere ca un lucru să-i fie garantat de societate, vom

* La prima sa apariție, în *Fraser's Magazine* (1861), textul conține în loc de "interesului lor colectiv" expresia "intereselor lor" (N.trad.)

spune că ea are un drept asupra acelui lucru. Dacă dorim să dovedim că un lucru nu-i aparține de drept, o putem face convenind că societatea nu trebuie să ia măsuri pentru a-i proteja acel lucru, ci o lasă în voia hazardului sau a propriilor sale forțe. Astfel, se spune că o persoană are dreptul asupra a ceea ce poate câștiga într-o competiție profesională cinstită în sensul că societatea nu trebuie să permită nici unei alte persoane s-o împiedice în străduințele sale de a câștiga oricât de mult poate, în acea manieră. Dar ea nu are dreptul la trei sute (de lire) pe an, chiar dacă s-ar putea întâmpla să le câștige, în sensul că societatea nu s-a angajat s-o asigure că va câștiga acea sumă. Dimpotrivă, dacă ea câștigă zece mii de lire, investite cu trei la sută în fondurile publice, ea *are* dreptul la trei sute de lire pe an deoarece societatea s-a obligat să-i asigure un venit având acea mărime.

Prin urmare, a avea un drept înseamnă, cred eu, a avea ceva a cărui posesiune societatea trebuie să ți-o protejeze. Dacă cineva ar obiecta ridicând întrebarea "de ce trebuie?", nu pot să-i dau alt temei decât utilitatea generală. Dacă această expresie nu pare să exprime în suficientă măsură forța obligației, nici să dea seama de energia deosebită a sentimentului, aceasta se întâmplă din cauză că în compoziția sentimentului nu intră doar un element rațional, ci și unul animal – setea de răzbunare; iar această sete își trage intensitatea, ca și justificarea morală, de la extraordinar de importantul și impresionantul gen de utilitate care e implicat aici. Interesul implicat e acela al securității, cel mai vital dintre toate interesele. Toate celelalte foloase pământești sunt trebuincioase unei persoane și netrebuincioase alteia; multe din ele pot fi satisfăcute de bună voie, dacă trebuie, sau pot fi înlocuite cu altele; dar fără securitate nici un om nu poate face nimic; de ea depindem în ceea ce privește evitarea răului și împlinirea oricărei valori, a oricărui bine durabil; căci

nimic nu ne mai rămâne în afara satisfacției clipei dacă putem fi privați de toate în clipa următoare de către oricine s-ar dovedi, pentru moment, mai puternic decât noi. Această trebuință, una dintre cele mai indispensabile după hrana fizică, nu poate fi posedată decât dacă mecanismul care o satisface e menținut fără intermitențe în funcțiune. Ideea noastră, așadar, ideea exigenței pe care o adresăm semenilor noștri de a ne asocia pentru a face mai sigur însuși fundamentul existenței noastre, coagulează în juru-i sentimente mult mai puternice decât acelea asociate cazurilor obișnuite de utilitate, astfel încât diferența de grad dintre ele (cum se întâmplă adesea în psihologie) devine o veritabilă diferență de natură. Această exigență ne apare ca având acel caracter absolut, acea aparență de infinitate și de incomensurabilitate în raport cu orice alt tip de considerații, care reprezintă nota ce distinge sentimentul corectitudinii (right) și incorectitudinii (wrong) de cel al oportunității (expediency) și neoportunității obișnuite. Sentimentele implicate aici sunt atât de puternice, iar noi suntem atât de siguri că vom întâlni sentimente corespunzătoare la ceilalți (toți fiind la fel de interesați), încât *se cuvine* (ought) și *e cazul* (should) se transformă în *trebuie* (must) iar indispensabilitatea recunoscută devine necesitate morală, analogă celei fizice și adesea nu mai prejos de aceasta în privința forței de înrăurire.

Dacă analiza de mai sus, sau ceva asemănător ei, nu ar reprezenta, totuși, abordarea corectă a noțiunii de justiție – dacă justiția ar fi complet independentă de utilitate, un standard *per se*, pe care mintea îl poate recunoaște printr-un simplu act de introspecție – atunci ar fi greu de înțeles de ce acest oracol intern e atât de ambiguu, de ce atât de multe lucruri apar când ca juste, când ca injuste, funcție de lumina în care sunt privite.

Ni se spune mereu că utilitatea e un standard nesigur, pe

care fiecare persoană îl interpretează în felul ei, și că nu vom găsi siguranță decât în dictatele imuabile și incontestabile ale Justiției care poartă propria evidență în ele însele și sunt independente de fluctuațiile opiniei. S-ar putea conchide de aici că în probleme de justiție nu pot exista controverse; că, dacă o adoptăm ca regulă, aplicarea sa la orice caz dat nu ne va lăsa mai mult îndoieli decât ne lasă o demonstrație matematică. Aceasta e tot atât de departe de realitate pe cât de mari sunt diferențele de opinie și pe cât de aprinse sunt discuțiile cu privire la ce e just ori util societății. Nu numai că diferitele nații sau diferiții indivizi au concepții diferite cu privire la justiție, dar chiar în mintea uneia și aceleiași persoane justiția nu e o unică regulă, principiu sau maximă, ci mai multe, care nu coincid întotdeauna în ceea ce cer și în alegerea cărora individul e ghidat fie de un standard exterior, fie de preferințele sale personale.

De pildă, există unii care spun că e injust să pedepsești pe cineva de dragul de a da un exemplu altora, că pedeapsa e justă numai când e aplicată pentru binele celui ce o suferă. Alții susțin exact inversul, anume că a pedepsi persoane care au ajuns la vârsta discernământului pentru propriul lor beneficiu înseamnă despotism și injustiție deoarece, dacă problema în discuție e doar aceea a propriului lor bine, atunci nimeni nu are dreptul să controleze felul în care ele își judecă acest bine; în schimb, ele pot fi, în mod just, pedepsite pentru a preveni răul făcut altora, acesta fiind un exercițiu al dreptului legitim la auto-apărare. Dl. Owen afirmă chiar că e injust să pedepsești în genere, căci infractorul nu e artizanul propriului său caracter; educația sa și circumstanțele exterioare l-au făcut infractor și el nu e responsabil pentru acestea. Toate aceste opinii sunt extrem de plauzibile și, în măsura în care problema e pusă ca simplă problemă a justiției, fără a aborda principiile subiacente acesteia și

care constituie sursa autorității sale, sunt incapabil să văd cum ar putea fi contraziși acești gânditori. Căci, într-adevăr, toți trei construiesc plecând de la reguli ale justiției ce sunt, conform părerii generale, adevărate. Primul apelează la recunoscuta injustiție de a lua un individ și a-i produce o privațiune fără consimțământul lui, pentru avantajul altora. Al doilea se bazează pe larg acceptata formă de justiție ce constă din auto-apărare și pe recunoscuta injustiție de a forța o persoană să se conformeze ideii pe care o au alții despre propriul său bine. Partizanii dhui Owen invocă principiul admis că e injust să pedepsești pe cineva pentru ceva la ce el nu se poate opune. Fiecare din acești gânditori apare ca victorios atâta vreme cât nu e obligat să ia în considerare maximele justiției propuse de ceilalți; iar în măsura în care aceste maxime diferite sunt puse față în față, fiecare competitor poate să spună în apărarea sa tot atât de mult ca și ceilalți. Nici unul nu poate promova propria sa noțiune de justiție fără a le nesocoti pe celelalte, care sunt la fel de constrângătoare. Acestea sunt, într-adevăr, dificultăți; ele au fost întotdeauna percepute ca atare și s-a căutat inventarea unei diversități de mijloace pentru a le evita, mai degrabă decât pentru a le depăși. Pentru a scăpa de ultima teorie, oamenii au imaginat ceea ce s-a numit libertatea voinței – închipuindu-și că nu ar putea justifica pedepsirea unui om a cărui voință e într-o stare complet depravată (hateful) decât dacă s-ar presupune că a ajuns în acea stare independent de orice influență a unor circumstanțe anterioare. Pentru a scăpa de celelalte dificultăți, invenția favorită a fost ficțiunea unui contract prin care, într-o perioadă necunoscută, toți membrii societății s-au angajat să respecte legile și au consimțit să fie pedepsiți pentru orice abatere de la ele, dând prin aceasta legiuitorilor dreptul, pe care se presupune că altfel ei nu l-ar fi avut, de a-i pedepsi fie pentru binele lor, fie pentru cel al societății. Se considera

că această fericită idee ne scapă de toate dificultățile și legitimează aplicarea pedepsei în virtutea unei alte maxime acceptate a justiției: *volenti non fit injuria* – nu e injust actul făcut cu consimțământul persoanei afectate de acel act. Nu mai trebuie să menționăm că, inclusiv în cazul în care consimțământul nu ar fi o simplă ficțiune, această maximă nu are o autoritate superioară celorlalte, pe care e menită să le înlocuiască. Dimpotrivă, ea e o ilustrare instructivă a felului dezlânat și neregulat în care iau naștere așa-zisele principii ale justiției. E clar că acest principiu particular a apărut ca răspuns la nevoile brute ale tribunalelor, instanțe ce sunt deseori nevoite să se mulțumească cu presupuneri foarte aproximative, date fiind relele mai mari ce s-ar putea naște adesea din orice încercare de a tăia prea fin. Dar nici măcar tribunalele nu pot să adere în mod consistent la această maximă, deoarece ele permit ca înțelegerile voluntare să fie anulate pe temei de fraudă și, uneori, pe temei de simplă eroare sau greșită informare.

Încă o dată: atunci când se admite legitimitatea aplicării pedepsei, apar la lumină nenumărate concepții conflictuale cu privire la justiție în legătură cu proporția adecvată a pedepsei în raport cu infracțiunea. Nici o altă regulă din acest domeniu nu se impune atât de ferm în fața sentimentului simplu și spontan al justiției ca *lex talionis* – ochi pentru ochi și dinte pentru dinte. Deși acest principiu, ce ține de dreptul evreu și mahomedan, a fost abandonat în genere în Europa în calitate de maximă practică, bănuiesc că există încă, în multe minți, o secretă nostalgie a lui; iar când se aplică din întâmplare o pedeapsă de acest tip, sentimentul general de satisfacție ce o însoțește dovedește cât de firească e trăirea din perspectiva căreia acest gen de răsplată e acceptabilă. Pentru mulți, testul justiției în administrarea ei penală e acela că pedeapsa trebuie să fie proporțională cu infracțiunea, aceasta însemnând că ea

trebuie exact măsurată prin vina morală a acuzatului (oricare ar fi standardul de măsurare a vinei morale); după părerea lor, considerentele privind mărimea pedepsei necesare pentru a descuraja infracțiunea nu au nimic de-a face cu problema justiției. Există însă alții pentru care aceste considerente sunt totul; ei susțin că cel puțin din punct de vedere uman, nu e just să pricinuiști unui semen nici un fel de suferință – oricare ar fi crimele sale – care să depășească în mărime ceea ce e suficient pentru a-l face să nu mai repete proasta sa conduită și a-i determina pe alții să nu o imite.

Să luăm un alt exemplu, dintr-un domeniu la care ne-am referit deja. Este just sau nu, într-o asociație industrială cooperativă, ca talentul sau îndemânarea să fie baza unor pretenții pentru o remunerație superioară? Cei ce răspund negativ spun că toți aceia care își fac treaba cum pot mai bine merită la fel și nu e just să fie puși într-o poziție de inferioritate dacă nu au făcut o greșală imputabilă lor; ei mai spun că aptitudinile superioare atrag deja avantaje mai mult decât suficiente, prin admirația pe care o stârnesc, prin influența personală pe care o impun și prin sursele lăuntrice de satisfacție cu care se însoțesc, fără a mai fi necesar să se adauge acestor avantaje o cantitate superioară de bunuri lumești; în plus, că societatea e menită, conform justiției, să compenseze pe cei mai puțin favorizați pentru această nemeritată inegalitate a avantajelor și nu să o agraveze. De partea cealaltă sunt cei ce susțin că societatea primește mai mult de la muncitorii mai eficienți, că, serviciile lor fiind mai utile, societatea le datorează o recompensă mai mare, că o parte mai mare din rezultatul comun e efectul muncii lor și că a nu le recunoaște pretențiile asupra acestei părți e un fel de furt; că, dacă e să primească la fel cu ceilalți, e just să le cerem să și producă la fel și deci să le pretindem o cantitate mai mică de timp și de efort, proporțională adică cu eficiența

lor superioară. Cine va putea decide între aceste propuneri de principii conflictuale ale justiției? Justiția are, în acest caz, două laturi, care e imposibil să fie armonizate, iar cei doi preopinenți s-au plasat pe aceste două laturi opuse: unul cată spre ceea ce e just ca individul să primească, celălalt spre ceea ce e just ca societatea să dea. Fiecare, din punctul lui de vedere, e neatacabil; iar orice alegere între aceste perspective, pe temeiuri de justiție, va fi perfect arbitrară. Singură utilitatea socială poate decide între ele.

Și iarăși: ce multe și cât de ireconciliabile sunt standardele justiției la care se face referire atunci când se discută repartitia impozitelor! O opinie e aceea că plățile către stat trebuie să se facă în proporție numerică cu mijloacele bănești. Alții consideră că justiția impune ceea ce ei numesc impozit progresiv – a lua un procent mai mare de la cei ce pot acumula mai mult. Din punctul de vedere al justiției naturale s-ar putea pleda pentru ignorarea completă a mijloacelor și pentru colectarea aceleiași sume absolute de la toți (ori de câte ori așa ceva e posibil), tot așa cum abonații la o popotă sau la un club plătesc, toți, aceeași sumă pentru aceleași privilegii, fie că pot să-și permită în mod egal acest lucru, fie că nu. Deoarece protecția legii (s-ar putea spune) și a instituțiilor statului e oferită tuturor și e egal cerută de toți, nu e nici o injustiție în a-i face pe toți să o cumpere la același preț. E socotit un act just și -nu injust faptul că un vânzător cere tuturor consumatorilor același preț pentru același articol, nu un preț variabil funcție de mijloacele lor de plată. Această doctrină, aplicată impozitelor, nu își găsește susținători deoarece ea intră puternic în contradicție cu sentimentele de omenie și de oportunitate socială resimțite de om; dar principiul justiției pe care se bazează ea e tot atât de adevărat și tot atât de constrângător ca și acelea care ar putea fi invocate împotriva ei. Prin urmare, ea exercită o

influență tacită asupra strategiei de justificare a altor moduri de a percepe impozitele. Unii se simt obligați să argumenteze că statul face mai mult pentru oamenii bogați decât pentru cei săraci tocmai pentru a justifica faptul că ia mai mult de la primii, deși acest lucru nu e adevărat în realitate, căci în absența legii și a cârmuirii, bogații s-ar putea proteja mult mai ușor decât săracii, și chiar ar putea, probabil, ajunge să-i transforme pe săraci în sclavii lor. Alții, atât de mult respectă această concepție asupra justiției, încât susțin că toți ar trebui să plătească o taxă egală per capita pentru protecția persoanelor lor (acestea având o valoare egală pentru toți) și o taxă inegală pentru protecția proprietății lor, care e inegală. La aceștia, alții răspund că suma bunurilor pe care le deține un om (the all of one man) este la fel de valoroasă pentru el ca ansamblul bunurilor altuia. Din aceste confuzii nu există altă cale de scăpare decât utilitarismul.

Este, atunci, diferența dintre ceea ce e *just* și cea ce e *oportun* doar o distincție imaginară? A fost omenirea orbită de o iluzie atunci când a crezut că justiția e un lucru mai sfânt decât politica și că ultima trebuie ascultată abia după ce primeia i s-a dat satisfacție? În nici un caz. Prezentarea pe care am făcut-o naturii și originii acestui sentiment arată existența unei distincții reale și nici unul dintre aceia care profesează disprețul cel mai sublim față de consecințele acțiunilor, ca element al moralei lor, nu acordă o mai mare importanță acestei distincții decât mine. Contestând pretențiile oricărei teorii care vrea să stabilească un standard imaginar al justiției, neîntemeiat pe utilitate, consider totodată că partea cea mai importantă și, indiscutabil, cea mai sfântă și constrângătoare a întregii morale e justiția întemeiată pe utilitate. Justiția e un nume pentru anumite clase de reguli morale care privesc mai direct esența bunăstării umane (și sunt, deci, cu atât mai obligatorii) decât orice alte reguli pentru

îndrumarea vieții; iar noțiunea ce am descoperit a fi chiar esența ideii de justiție – anume noțiunea unui drept aparținând unui individ – implică și consfințește această formă mai constrângătoare de obligație.

Regulile morale care interzic oamenilor să își dăuneze unii altora (și aici nu trebuie să uităm niciodată imixtiunea nedreaptă în libertatea celorlalți) sunt mai vitale pentru bunăstarea umană decât orice maxime, oricât de importante ar fi, care fixează modul optim de a reglementa o anumită latură a afacerilor umane. Ele mai au particularitatea că sunt principalul element care determină ansamblul sentimentelor sociale ale umanității. Doar respectarea lor apără pacea între ființele umane; dacă supunerea față de ele nu ar fi regula și nesupunerea excepția, fiecare ar vedea în fiecare un dușman față de care ar trebui să se păzească într-una. Și ceea ce nu e mai puțin important: acestea sunt preceptele pe care oamenii au cele mai puternice și mai directe motive să și le impună unii altora. Dându-și doar directive și povești de tip egoist (prudential), ei ar putea să nu câștige nimic; în schimb ei au un interes incontestabil să-și inculce reciproc datoria bunăvoinței pozitive (positive beneficence), deși acest interes are o arie mai restrânsă: se poate ca o persoană să nu aibă nevoie de ajutorul (benefit) altora, dar ea va cere întotdeauna ca acești alții să nu o vatăme. Astfel, moralele care protejează individul de la a fi vătămat de alții – vătămat fie direct, fie prin stânjenirea libertății sale de a-și urmări propriul bine – sunt acelea pe care individul însuși le are cel mai la inimă și pe care are cel mai mare interes să le profeseze și să le consolideze prin cuvânt și faptă. Tocmai prin supunerea la ele se testează și se decide apartenența persoanei la comunitatea ființelor umane, deoarece de această supunere depinde poziția sa ca ființă ce dăunează sau nu celor cu care intră în contact. Ei bine, tocmai aceste morale formează, inițial, obligațiile justiției.

Cele mai evidente cazuri de injustiție și cele ce dau tonul senzației de repulsie ce caracterizează acest sentiment, sunt actele de agresiune nedreaptă și de exercitare arbitrară a puterii; următoarele sunt cele ce constau în a refuza cuiva, în mod incorect, ceva ce i se cuvine; în ambele cazuri se produce o vătămare pozitivă, fie sub forma suferinței directe, fie sub cea a privării de un anume bun pe care persoana are temeiuri rezonabile, fizice sau sociale, să conteze.

Aceleași puternice motive care comandă supunerea la aceste morale primare, impun și pedepsirea celor ce le-au violat; și tot așa cum impulsul de auto-apărare, de apărare a altora și de răzbunare sunt îndreptate împotriva unor asemenea persoane, dorința de a răsplăti ori de a face rău pentru rău devine strâns legată de sentimentul de justiție și e universal inclusă în această idee. Bine pentru bine e de asemenea una din poruncile justiției; dar aceasta, cu toate că are o evidentă utilitate socială și cu toate că poartă cu ea un sentiment uman natural, nu are la prima vedere acea legătură evidentă cu vătămarea sau lezarea care, deoarece există în cele mai elementare cazuri ale justului și injustului, reprezintă izvorul intensității specifice acestui sentiment. Dar această legătură, chiar dacă mai puțin evidentă, este nu mai puțin reală. Cel ce acceptă anumite avantaje și refuză întoarcerea lor atunci când e nevoie, cauzează o veritabilă vătămare, înșelând o așteptare dintre cele mai naturale și mai justificate, pe care ar fi trebuit să o încurajeze cel puțin tacit, căci fără ea cu greu s-ar mai putea vorbi de conferirea unor avantaje (benefits). Între relele (evils) și greșelile (wrongs) umane, importanța deosebită pe care o are înșelarea așteptărilor e ilustrată de faptul că ea constituie principalul aspect reprobabil (principal criminality) în două acte profund imorale, anume trădarea unei prietenii și încălcarea unei promisiuni. Puține din loviturile pe care le poate îndura

ființa umană sunt mai dure, și niciuna nu rănește mai rău, decât aceea în care cel pe care te bazezi de obicei, cu deplină încredere, te abandonează la ceas de nevoie; puține rele sunt mai mari decât acest refuz de a face binele și niciuna nu produce o indignare mai cruntă atât în persoana care suferă cât și în spectatorul care o simpatizează. Principiul, așadar, de a da fiecăruia ce merită, adică bine pentru bine și rău pentru rău, nu e numai inclus în ideea de justiție, așa cum am definit-o, ci e și cauza acelei intensități a sentimentului justiției care plasează justul deasupra oportunului în ochii oamenilor.

Cele mai multe din maximele justiției care sunt folosite în mod curent în lume, și la care oamenii apelează în mod uzual în treburile lor, nu sunt decât instrumente pentru transpunerea în practică a principiilor justiției de care vorbim aici. Anume că o persoană e responsabilă doar de ceea ce a făcut în mod voluntar sau de ceea ce a putut evita în mod voluntar; că e injust să condamni o persoană fără a o audia; că pedeapsa trebuie să fie proporțională cu infracțiunea și așa mai departe; toate acestea sunt maxime menite să prevină ca principiul just "rău pentru rău" să fie pervertit prin producerea răului fără asemenea justificări. Cea mai mare parte a acestor maxime uzuale provin din practica tribunalelor care au fost conduse, în mod firesc, spre o recunoaștere și o elaborare mai complete ale acestora decât a fost cazul oamenilor obișnuiți, deoarece asemenea reguli le erau necesare pentru a-și îndeplini dubla lor funcție: aceea de a aplica pedeapsa atunci când trebuie și aceea de a apăra fiecărei persoane dreptul său.

Acea primă virtute juridică, imparțialitatea, e o obligație a justiției – în parte din motivul deja menționat, acela de a fi o condiție necesară pentru realizarea celorlalte obligații ale justiției. Dar aceasta nu e singura sursă a rangului înalt ocupat printre obligațiile umane de aceste maxime ale egalității și imparțialității, maxime care atât în

aprecierea populară cât și în aceea a persoanelor luminate sunt incluse printre preceptele justiției. Dintr-un punct de vedere, ele pot fi considerate drept corolare ale principiilor deja menționate. Dacă e o datorie să-l tratezi pe fiecare după cum merită, răsplătind cu bine binele și reprimând răul cu rău, decurge cu necesitate că trebuie să tratăm la fel de bine (dacă datorii superioare nu ne-o interzic) pe cei ce merită la fel din punctul *nostru* de vedere și că societatea trebuie să trateze la fel de bine pe toți cei ce merită la fel din punctul *ei* de vedere, adică merită la fel în sens absolut. Acesta este cel mai înalt standard abstract de justiție socială și distributivă, spre care trebuie făcute să converge, în cel mai mare grad posibil, toate instituțiile și eforturile tuturor cetățenilor virtuoși. Dar această înaltă datorie morală se bazează pe un fundament încă mai profund, fiind o emanație directă a principiului prim al moralei și nu doar un corolar logic al unor doctrine secundare sau derivate. Ea e prezentă implicit în chiar înțelesul utilității sau în principiul celei mai mari fericiri. Acest principiu e doar o simplă înșiruire de cuvinte fără semnificație rațională dacă nu considerăm că fericirea unei persoane, presupusă a fi constantă în intensitate (și abstracție făcând de calitatea ei), contează exact la fel de mult ca și fericirea alteia. Odată satisfăcute aceste condiții, putem scrie dictonul lui Bentham "fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, nimeni mai mult ca una" sub principiul utilității ca un comentariu explicativ*. Dreptul egal al fiecărei persoane la fericire implică, în concepția moralistului și a legiuitorului, un drept egal la toate mij-

* Această implicație a principiului prim al schemei utilitariste – imparțialitatea perfectă în raporturile dintre persoane – e privită de dl. Herbert Spencer (în a sa *Social Statics*; London; Chapman 1851, p. 94) ca o infirmare a pretențiilor utilității de a fi un ghid suficient pentru ceea ce e corect să faci deoarece (spune el) principiul utilității presupune principiul anterior că fiecare are un drept egal la fericire. Mai corect ar fi să se spună că acest principiu presupune că sume egale

loacele fericirii, cu rezerva că circumstanțele inevitabile ale vieții și interesul general – în care e cuprins și acela al fiecărui individ – pot restricționa această maximă; iar aceste limite trebuie să fie strict determinate. La fel ca orice altă maximă a justiției, nici aceasta nu poate fi aplicată universal; dimpotrivă, așa cum am remarcat întotdeauna, ea se pliază pe ideile fiecărei persoane cu privire la ceea ce e oportun din punct de vedere social (social

sunt egal dezirabile, fie că sunt trăite de aceeași persoană, fie de persoane diferite. Totuși, aceasta nu e o presupuziție, nu e o premisă necesară pentru susținerea principiului utilității, ci e chiar principiul însuși; căci ce e principiul utilității dacă nu chiar afirmația că termenii "fericire" și "dezirabil" sunt sinonimi? Dacă există aici vreun principiu anterior, apoi acesta nu poate fi decât următorul: adevărurile aritmeticii sunt aplicabile la evaluarea fericirii, ca de altfel la evaluarea oricărei cantități măsurabile.

Într-o informare cu caracter privat, referitoare la tema notei precedente, dl. Herbert Spencer a refuzat să fie considerat un oponent al utilitarismului și a afirmat că el privește fericirea drept scop ultim al moralității dar consideră că acest scop poate fi atins doar parțial prin generalizările empirice făcute pe baza rezultatelor observate ale conduitei și e complet tangibil numai prin deducerea, din legile vieții și condițiile existenței, a acelor genuri de acțiune ce tind necesarmente să producă fericirea ca și a celor ce tind să producă nefericirea. Cu excepția cuvântului "necesarmente" nu am ce obiecție să aduc acestei doctrine; și (odată omis acest cuvânt) nu cred că vreun susținător modern al utilitarismului e de altă părere. Neîndoielnic, Bentham, la care dl. Spencer se referă în mod special în *Social Statics*, poate fi acuzat cel mai puțin dintre toți autorii de refuzul de a deduce efectul acțiunilor asupra fericirii din legile naturii umane și condițiile universale ale vieții omenești. Acuza obișnuită ce i se aduce este de a se fi bazat prea exclusiv pe asemenea deducții și de a fi ignorat cu totul generalizările din experiența concretă pe care dl. Spencer crede că se bazează în general utilitariștii. Opinia mea (și, din câte-mi dau seama, și cea a dlui. Spencer) e că în etică, la fel ca în orice altă ramură a cercetării științifice, e nevoie de consultarea rezultatelor ambelor acestor procese, fiecare coroborând și verificând pe celălalt, pentru a conferi oricărei propoziții generale gradul și genul de întemeiere (evidence) cerut de ceea ce se cheamă justificarea științifică (scientific proof).

expediency). Însă în toate cazurile în care maxima e considerată aplicabilă, ea e privită ca o poruncă a justiției. Se consideră că toate persoanele au *dreptul* la un tratament egal, cu excepția cazului când vreo exigență acceptată, legată de oportunitatea socială, impune contrariul. Și de aici toate inegalitățile sociale care au încetat să fie considerate oportune iau aspectul, nu al simplei neoportunități, ci al in Justiției și apar atât de tiranice încât oamenii se pot întreba cum de au putut fi ele tolerate până acum – uitând însă că ei înșiși s-ar putea să tolereze alte inegalități sub un concept la fel de eronat de oportunitate, concept care, odată corectat, face ca tot ceea ce ei aprobă să pară dintr-o dată la fel de monstruos ca lucrurile pe care au învățat să le condamne. Întreaga istorie a progresului uman a fost o serie de treceri prin care obiceiurile și instituțiile au ajuns să fie privite, una după alta, din ipostaza a ceva ce exprimă o necesitate primară a existenței sociale în aceea a unei ilustrări a in Justiției și tiraniei universal stigmatizate. Așa s-a întâmplat cu deosebirile dintre sclavi și oamenii liberi, nobili și șerbi, patricieni și plebei; așa se va întâmpla, și în parte se și întâmplă, cu aristocrațiile pe criterii de culoare, rasă și sex.

Rezultă din cele spuse până acum că justiția e un nume dat anumitor cerințe morale care, privite în ansamblul lor, stau mai sus pe scara utilității sociale și sunt, prin urmare, mai obligatorii decât oricare altele, deși pot apare cazuri particulare în care o altă datorie socială să fie atât de importantă încât să treacă înaintea oricăreia dintre maximele generale ale justiției. Bunăoară, pentru a salva o viață nu e numai permis, ci e chiar o datorie să furi sau să iei cu forța hrana trebuitoare sau medicamentele, sau să răpești singurul medic disponibil și să-l obligi să dea îngrijirile necesare. În asemenea cazuri, cum nu numim justiție ceva ce nu e o virtute, spunem de regulă nu că justiția trebuie să facă loc unui alt principiu moral, ci că

ceea ce e just în cazurile obișnuite nu este just, datorită acestui alt principiu, în cazul particular avut în vedere. Prin această utilă adaptare a limbajului, păstrăm caracterul imprescriptibil atribuit justiției și nu suntem forțați să susținem că poate exista injustiție lăudabilă.

Considerațiile făcute până acum rezolvă, cred eu, singura dificultate reală a teoriei utilitariste a moralei. A fost întotdeauna evident că toate cazurile de justiție sunt, de asemenea, instanțe ale oportunității; diferența constă în sentimentul specific care, asociat primelor, e diferit de cel asociat celor din urmă. Dacă acest sentiment specific a fost suficient explicat, dacă nu e nevoie să se presupună o origine specială a sa, dacă el e pur și simplu sentimentul de indignare (resentment) transformat într-un sentiment moral prin considerarea sa drept coextensiv cu exigențele binelui social și dacă acest sentiment nu numai că există, ci trebuie să existe în toate clasele de cazuri cărora le corespunde ideea de justiție – atunci această din urmă idee nu mai apare ca o piatră de încercare a eticii utilitariste. Justiția rămâne numele adecvat pentru anumite utilități sociale care sunt cu mult mai importante și, prin urmare, mai absolute și mai imperative decât toate celelalte luate în ansamblu (deși, în anumite cazuri particulare, s-ar putea să nu fie astfel); utilități care, prin urmare, trebuie să fie, cum și sunt în mod natural, ocrotite de un sentiment distinct nu numai ca grad, ci totodată ca gen; acesta trebuie deosebit de sentimentul mai temperat asociat simplei idei de promovare a plăcerii omenești sau a profitabilului (convenience), atât prin natura mai precisă a comandamentelor lui cât și prin caracterul mai sever al sancțiunilor sale.